ANTHONY GIDDENS

MODERNYBĖ IR ASMENS TAPATUMAS

pradai
ALK

ANTHONY
GIDDENS

MODERNYBĖ
IR
ASMENS
TAPATUMAS

ANTHONY GIDDENS

MODERNYBĖ IR ASMENS TAPATUMAS

Asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje

Iš anglų kalbos vertė
VYTAUTAS RADŽVILAS

Vilnius
pradai
2000

UDK 316.3
Gi 32

Versta iš:

Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age.* – Cambridge: Polity Press, 1997

Copyright © Anthony Giddens 1991

This edition is published with the support
from the Open Society Fund-Lithuania,
and from the CEU Translation Project
of the Open Society Institute-Budapest

Knygos leidimą finansavo
Atviros Lietuvos fondas
ir Atviros visuomenės institutas Budapešte
(Vidurio Europos universiteto Vertimų projektas)

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-60-4

© Vertimas į lietuvių kalbą –
Vytauto Radžvilo, 2000
© Maketas – *„Pradai"*, 2000

TURINYS

Padėkos žodis 7

ĮVADAS 9

1. BRANDŽIOS MODERNYBĖS KONTŪRAI 21
Modernybė: kai kurie bendro pobūdžio apmąstymai 27
Lokalumas, globalumas ir gyvenimo transformavimas 35
Patyrimo medijavimas 38
Brandi modernybė ir jos egzistenciniai parametrai 43
Kodėl modernybė ir asmens tapatumas? 49

2. *AŠ*: ONTOLOGINIS SAUGUMAS IR EGZISTENCINIS NERIMAS 52
Ontologinis saugumas ir pasitikėjimas 53
Nerimas ir socialinė organizacija 61
Egzistenciniai klausimai 67
Kūnas ir Aš 77
Motyvacija 87

3. *AŠ* TRAJEKTORIJA 94
Asmens tapatumas, istorija, modernybė 99
Gyvenimo stiliai ir gyvenimo planai 106
Grynojo santykio teorija ir praktika 116
Kūnas ir saviraiška 129
Neurotinė anoreksija ir kūno refleksyvumas 134

4. LIKIMAS, RIZIKA IR SAUGUMAS 141
Likimas, fatalizmas, lemtingi momentai 141
Rizikos parametrai 147
Aktyvus rizikavimas 160

Rizika, pasitikėjimas ir apsauginis kokonas ... 162
Rizika, pasitikėjimas ir abstrakčios sistemos ... 172
Saugumas, dekvalifikacija ir abstrakčios sistemos ... 177
Galios suteikimas ir ekspertizės dilemos ... 179
Santrauka: autoritetas, ekspertizė ir rizika ... 182

5. PATYRIMO SEKVESTRAVIMAS ... 186
Vidinis referentiškumas ir gyvenimo trukmė ... 188
Institucijų įtaka ... 192
Sekvestracijos sritys ... 200
Socialinis beprotybės pripažinimas ... 204
Ligos ir mirties sekvestravimas ... 207
Aistros suprivatėjimas ... 209
Atsiribojimas nuo išorinės gamtos ... 211
Narcisizmas ir Aš ... 217
Kritinės pastabos ... 223
Psichoterapijos taikymas ... 229

6. *AŠ* IŠMĖGINIMAI ... 232
Rizikos ir abejonės įtaka ... 232
Ontologinis saugumas ir patyrimo sekvestravimas ... 235
Grynasis santykis: stresai ir įtampa ... 238
„Gyvenimas pasaulyje": asmens dilemos ... 240
Unifikacija – fragmentacija ... 242
Bejėgiškumas – apropriacija ... 245
Autoritetas – netikrumas ... 248
Asmeninis – suprekintas patyrimas ... 252
Pamatinė dinamika: beprasmybės grėsmė ... 257
Sugrįžimas to, kas nuslopinta ... 259

7. GYVENIMO POLITIKOS ATSIRADIMAS ... 267
Kas yra emancipacinė politika? ... 268
Gyvenimo politikos prigimtis ... 273
Gyvenimo politika, kūnas ir asmuo ... 277
Asmeniniai gyvenimai, planetos poreikiai ... 281
Reziumė: gyvenimo politikos darbotvarkė ... 284
Sąsajos ir implikacijos ... 288

Pastabos ... 295
Terminų žodynas ... 308
Vardų rodyklė ... 313

PADĖKOS ŽODIS

Parengti šią knygą man tiesiogiai arba netiesiogiai padėjo daug žmonių. Man gana pasisekė, nes galėjau šioje knygoje plėtojamas idėjas aptarti ilgai trukusiuose seminaruose, kurie vyko intelektualiai veiklai itin palankiose vietose: Kembridžo universiteto Socialinių ir politinių mokslų fakultete bei Kalifornijos Santa Barbaros universiteto Sociologijos katedroje. Esu dėkingas šių seminarų dalyviams už gausius pamokomus komentarus ir vertingus patarimus. Keletas žmonių nuodugniai ir kritiškai perskaitė knygos rankraštį. Už tai ypač dėkoju Zygmuntui Baumanui, Davidui Heldui, Lewisui Coseriui ir Dennisui Wrongui. Iš tiesų labai dėkingas ir Teresai Brennan už nepaprastai naudingus rankraščio komentarus. Deirdre Boden padarė didelę įtaką visai knygai: itin padėjo jos ilgą laiką man siunčiama įvairi medžiaga ir neskelbti straipsniai bei tiesioginės diskusijos su ja. Ann Bone, redagavusi knygą, pateikė daug pastabų dėl stiliaus ir turinio, padėjusių tobulinti tekstą. Norėčiau padėkoti ir kitiems, daug prisidėjusiems prie knygos: Richardui Appelbaumui, Katy Giddens, Samui Hollickui, Harvey'ui Molotchui, Helenai Blunt, Avrilui Symondsui ir Johnui Thompsonui.

Anthony Giddens

ĮVADAS

Modernybės, jos raidos ir dabartinių institucinių formų klausimas vėl iškilo kaip pamatinė sociologijos problema dabar, kai stovime prie dvidešimt pirmojo amžiaus slenksčio. Ryšiai tarp sociologijos ir šiuolaikinių institucijų formavimosi pripažinti seniai. Vis dėlto šiandien matome ne tik tai, kad šie ryšiai sudėtingesni ir problemiškesni, negu manėme anksčiau, bet ir tai, kad, iš naujo apmąstydami modernybės prigimtį, privalome kartu peržiūrėti pamatines sociologinės analizės prielaidas.

Moderniosios institucijos skiriasi nuo visų ankstesnių socialinės tvarkos formų savo dinamiškumu, tuo mastu, kokiu jos pakerta tradicinius įpročius ir papročius, bei savo globaliniu poveikiu. Bet šios transformacijos nėra vien ekstensyvios: modernybė radikaliai keičia kasdienio socialinio gyvenimo pobūdį ir paveikia asmeniškiausius mūsų patirties aspektus. Modernybę derėtų aiškinti instituciškai; tačiau moderniųjų institucijų nulemtos permainos tiesiogiai susipina su individo gyvenimu, taigi ir su jo *Aš*. Faktiškai vienas iš skiriamųjų modernybės bruožų yra stiprėjanti sąsaja tarp dviejų ekstensionalumo ir intensionalumo „polių": viena vertus, tarp daromų globalinių įtakų ir, antra vertus, asmeninių polinkių. Šios knygos tikslas – išanalizuoti šių sąsajų prigimtį ir pasiūlyti

jas apmąstyti padedantį sąvokų žodyną. Šiuose įžanginiuose samprotavimuose mėginsiu apžvelgti ir apibendrinti visas čia gvildenamas tyrimo temas. Tikiuosi, kad skaitytojas apsipras su nedideliais pasikartojimais, kurie neišvengiami dėl pasirinktos strategijos.

Nors knygoje daugiausia kalbama apie asmenį, vis dėlto tai nėra psichologijos veikalas. Pagrindinis knygos leitmotyvas – kaip atsiranda nauji asmens tapatumą laiduojantys mechanizmai, kuriuos formuoja modernybės institucijos, o jie savo ruožtu formuoja pačias institucijas. Asmuo nėra pasyvi esybė, kurią determinuoja iš išorės daromos įtakos; kad ir kokie lokalūs būtų konkretūs individų veiklos kontekstai, kurdami savo tapatumus, individai prisideda kuriant ir tiesiogiai skatina socialinius pokyčius, kurių padariniai ir implikacijos yra globaliniai.

Sociologija ir plačiau suprantami socialiniai mokslai yra būtini institucinio modernybės refleksyvumo elementai – šis reiškinys yra pamatinis šioje knygoje svarstomų dalykų požiūriu. Ne tik akademinės studijos, bet ir visų rūšių žinynai, vadovai, psichoterapijos veikalai ir saviugdos apybraižos įneša savo indėlį į modernybės refleksyvumą. Tad aš ne vieną kartą gana plačiai remiuosi socialiniais tyrinėjimais ir praktiniais „gyvenimo vadovais", bet ne kaip priemonėmis dokumentiškai patvirtinti kokį nors atskleistą dalyką, o kaip simptomais tų socialinių reiškinių arba raidos tendencijų, kuriuos stengiuosi nustatyti. Tai nėra tiesiog darbai „apie" socialinius procesus, tai yra iš dalies juos sudaranti medžiaga.

Apskritai ši knyga daugiau analitinė, o ne aprašomoji, ir tam tikrais kritiniais momentais čia pasitelkiamos idealios tipinės procedūros, padedančios pagrįsti dėstomas mintis. Aš mėginu nustatyti tam tikrus modernybės šerdį struktūrinančius bruožus, kurie siejasi su asmens refleksyvumu, bet kiek nors išsamiau nenagrinėju klausimo,

kokį mastą yra įgiję kai kurie šie minėti procesai konkrečiuose kontekstuose arba kokių esama jų išimčių ar priešingų jiems tendencijų.

Pirmajame skyriuje apžvelgiama visos studijos struktūra. Remdamiesi konkrečiu socialinių tyrinėjimų pavyzdžiu kaip iliustracija, čia įvertiname pagrindinius modernybės raidos aspektus. Be institucinio refleksyvumo, moderniam socialiniam gyvenimui būdingi esminiai laiko ir erdvės pertvarkymo procesai, kuriems vykstant drauge plinta iškūnijimo mechanizmai. Šie mechanizmai, išlaisvindami socialinius santykius iš konkrečios vietos, iš naujo pertvarko juos iš plačios laiko ir erdvės perspektyvos. Laiko ir erdvės pertvarkymas bei iškūnijimo mechanizmai radikalizuoja ir globalizuoja pirminius institucinius modernybės bruožus, be to, jie transformuoja ir kasdienio socialinio gyvenimo turinį bei pobūdį.

Modenybė yra potradicinė tvarka, bet ne tokia tvarka, kai tradicijos ir papročio laiduojamas tikrumas pakeičiamas racionalaus žinojimo tikrumu. Abejonė – viską persmelkiantis modernaus kritinio proto bruožas – prasiskverbia į kasdienį gyvenimą bei filosofinę sąmonę ir tampa visuotine egzistencine šiuolaikinio socialinio pasaulio dimensija. Modernybė suinstitucina radikalios abejonės principą ir pabrėžia, jog visas pažinimas tampa hipotetiškas: jį sudarantys teiginiai, aišku, gali būti visiškai teisingi, bet jie visada iš principo gali būti peržiūrimi ir jų kada nors gali būti atsisakyta. Kaupiamų žinių sistemos – jos daro reikšmingą iškūnijamą įtaką – reprezentuoja daugialypius autoriteto šaltinius, kuriais dažnai vidujai abejojama ir kurie skiriasi savo padariniais. Vadinamosios „brandžios" arba „vėlyvos" modernybės aplinkoje – mūsų šiandienos pasaulyje – asmuo, kaip ir platesni instituciniai kontekstai, kuriuose jis gyvena, turi būti refleksyviai sukuriamas. Tačiau šį uždavinį reikia spręsti

stulbinančios pasirinkimų ir galimybių įvairovės sąlygomis.

Netikrumo ir daugeriopų pasirinkimų sąlygomis pasitikėjimo ir rizikos sąvokos įgyja ypatingą prasmę. Manau, kad pasitikėjimas yra lemiamas asmenybės formavimosi reiškinys, kuris taip pat daro didelę ir konkrečią įtaką iškūnijimo mechanizmų ir abstrakčių sistemų pasauliui. Apskritai pasitikėjimas yra tiesiogiai susijęs su anksti įgyjamu ontologinio saugumo jausmu. Tarp vaiko ir jo globėjų užsimezgęs pasitikėjimas yra „skiepai" nuo potencialių grėsmių ir pavojų, kurie iškyla net rutiniškiausioje kasdienėje veikloje. Pasitikėjimas šia prasme yra pamatas „apsauginio kokono", kuris saugo su kasdiene tikrove susitinkantį asmenį. Jis „suskliaudžia į skliaustus" potencialius įvykius, kurie paralyžiuotų jo valią, jeigu jis rimtai į juos pažvelgtų, arba jis „suskliaudžia į skliaustus" slopinimo jausmus. Konkretesne prasme pasitikėjimas tarpininkauja sąveikaujant su abstrakčiomis sistemomis, kurios tiek šalina tradicinį turinį iš kasdienio gyvenimo, tiek ir kuria globalizuojančias įtakas. Čia pasitikėjimas kuria tą „šuolį į tikėjimą", kurio reikia praktiniam angažavimuisi.

Modernybė yra rizikos kultūra. Nesakau, kad socialinis gyvenimas yra iš esmės rizikingesis, negu buvo kada nors anksčiau; dauguma žmonių išsivysčiusiose visuomenėse su rizika nesusiduria. Iš tikrųjų rizikos sąvoka tampa labai reikšminga, kai kalbame apie tai, kokiu būdu paprasti veikėjai ir technikos specialistai organizuoja socialinį pasaulį. Modernybės sąlygomis ateitis nuolatos įtraukiama į dabartį refleksyviai organizuojant pažinimo aplinką. Tarsi įsibraunama į teritoriją ir ji kolonizuojama. Vis dėlto tokia kolonizacija dėl pačios jos prigimties nebūna visiška: atsižvelgti į riziką yra gyvybiškai svarbu, kai vertinama, ar bus labai smarkiai apsirikta dėl numa-

tomų projektų rezultatų. Vertinant riziką, būtinas tikslumas ir net kiekybiniai jos rodikliai, bet šitoks vertinimas iš esmės būna netobulas. Turint omenyje moderniųjų institucijų mobilumą ir kintamą bei prieštaringą abstrakčių sistemų prigimtį, daugeliu atvejų rizikos įvertinimas faktiškai susijęs su daugybe neapskaičiuojamų veiksnių.

Modernybė sumažina bendrą riziką, būdingą tam tikroms gyvenimo sritims ir būdams, tačiau tuo pat metu sukuria naujus rizikos paramėtrus, kurių beveik arba visai nebuvo ankstesnėse epochose. Šie parametrai susiję su grėsmingais pavojais: tai pavojai, kuriuos kelia suglobalintas socialinių modernybės sistemų pobūdis. Vėlyvasis modernus pasaulis – pasaulis, kurį vadinu brandžios modernybės pasauliu, – yra apokaliptinis ne todėl, kad jis neišvengiamai artėja prie katastrofos, o todėl, kad sukuria pavojus, su kuriais nesusidūrė ankstesnės kartos. Kad ir kiek būtų pažengta į priekį tarptautinių derybų ir ginkluotės kontrolės srityse, kol yra branduolinių ginklų ar net žinių, būtinų jiems sukurti, ir kol mokslas ir technologija toliau taikomi naujai ginkluotei kurti, tol išliks masinio naikinamojo karo pavojus. Dabar gamta kaip išorinis socialinio gyvenimo atžvilgiu reiškinys tam tikra prasme priartėjo prie „pabaigos" – tai jos valdymo rezultatas. Todėl ekologinės katastrofos pavojai yra neišvengiama mūsų kasdienio gyvenimo horizonto dalis. Lygiai taip pat neišvengiama šiuolaikinės mūsų patirties dalis yra kiti grėsmingi pavojai – tokie kaip globalinių ekonomikos mechanizmų žlugimas arba totalitarinių supervalstybių kūrimasis.

Brandžios modernybės laikotarpiu tolimų įvykių daroma įtaka artimiems ir intymiems asmens gyvenimo aspektams tampa vis įprastesnė. Akivaizdu, kad šiuo požiūriu pagrindinį vaidmenį vaidina spauda ir elektroninė žiniasklaida. Netiesioginis patyrimas nuo pat pirmojo ra-

šyto žodžio ilgai darė įtaką tiek asmens tapatumui, tiek ir pamatinei socialinių santykių sąrangai. Plėtojantis masinei, ypač elektroninei komunikacijai, vis ryškesnis darosi tarpusavio ryšys tarp asmens formavimosi ir socialinių sistemų, apimančių ir globalias sistemas. Tad „pasaulis", kuriame dabar gyvename, tam tikrais esminais aspektais visiškai kitoks negu pasaulis, kuriame žmonės gyveno ankstesniais istorijos tarpsniais. Daugeliu atžvilgių tai yra bendras pasaulis, turintis vientisą patyrimo struktūrą (pavyzdžiui, pamatines laiko ir erdvės ašis), bet kartu tai pasaulis, kuriantis naujas fragmentacijos ir dispersijos formas. Socialinės veiklos pasaulis, kuriame elektroninė žiniasklaida atlieka pagrindinį ir konstituojantį vaidmenį, vis dėlto nėra „hiperrealybė", kaip ją supranta Baudrillard'as. Tokia samprata visur prasismelkiantį netiesioginio patyrimo poveikį suplaka su vidiniu modernybės socialinių sistemų referentiškumu – su tuo faktu, kad šios sistemos tampa iš esmės autonomiškos ir jas determinuoja jų pačių daromos konstituojančios įtakos.

Potradicinės modernybės tvarkos ir naujų medijuoto patyrimo formų sąlygomis asmens tapatumas tampa refleksyviai organizuojamu siekiu. Refleksyvinis *Aš* projektas, kuris verčia palaikyti rišlius, bet nuolatos revizuojamus biografijos naratyvus, įgyvendinamas perfiltruotų per abstrakčias sistemas daugeriopų pasirinkimų kontekste. Moderniajame socialiniame gyvenime ypatingą reikšmę įgyja gyvenimo stiliaus samprata. Kuo mažesnę įtaką daro tradicija ir kuo labiau kasdienis gyvenimas iš naujo atkuriamas dialektiškai sąveikaujant lokalumui ir globalumui, tuo labiau individai priversti susitarti dėl gyvenimo stiliaus esant pasirinkimo galimybių įvairovei. Žinoma, esama ir standartizuojančių – ypač suprekinimo – formų, nes kapitalistinė gamyba ir paskirstymas yra esminiai modernybės institucijų komponentai. Vis dėlto, ka-

dangi šiandienos socialinis gyvenimas „atviras", gausėja veiklos kontekstų ir daugėja „autoritetų", gyvenimo stiliaus rinkimasis darosi vis reikšmingesnis formuojant asmens tapatumą ir kasdienę jo veiklą. Refleksyviai organizuojamas gyvenimo planavimas paprastai kelia reikalavimą atsižvelgti į pavojus, kurie įvertinami per ekspertinio žinojimo prizmę, ir tampa svarbiausiu asmens tapatumo struktūrinimo aspektu.

Iš pat pradžių reikia įspėti dėl galimo nesusipratimo kalbant apie gyvenimo stiliaus ryšį su gyvenimo planavimu. Iš dalies todėl, kad šį terminą perėmė reklama ir kiti šaltiniai, skatinantys komodifikuotą vartojimą, kas nors gali įsivaizduoti, kad terminas „gyvenimo stilius" nurodo tik pasiturinčių grupių ar klasių siekius, o vargšai daugiau ar mažiau visiškai praradę galimybę rinktis gyvenimo stilių. Tam tikru atžvilgiu tai yra tiesa. Klasių ir nelygybės problemos atskirose valstybėse ir visame pasaulyje glaudžiai susipynusios su šioje knygoje dėstomais argumentais, nors aš ir nemėginu dokumentiškai įrodyti šių nelygybių. Iš tiesų klasinį pasidalijimą ir kitas pamatines nelygybės rūšis, susijusias, pavyzdžiui, su lytimi arba etnine kilme, galima iš dalies *apibrėžti* diferencijuotai remiantis saviraiškos ir galios suteikimo formomis, kurios bus aptartos vėliau. Nereikia pamiršti, kad modernybė kuria *diferenciaciją*, *išskyrimą* ir *marginalizaciją*. Išlaikydamos galimybę išsilaisvinti, moderniosios institucijos tuo pat metu kuria ne asmens saviraiškos, o jo slopinimo mechanizmus. Vis dėlto būtų labai klaidinga manyti, kad šioje knygoje analizuojami reiškiniai daro įtaką tik materialiai geriau gyvenantiems žmonėms. Terminas „gyvenimo stilius" nurodo ir sprendimus bei veiksmus, kurie daromi ir atliekami sunkiomis materialinėmis sąlygomis; tokie gyvenimo stiliaus modeliai kartais gali būti susiję ir

su tuo, kad daugiau ar mažiau sąmoningai atsisakoma labiau paplitusių elgesio ir vartojimo formų.

Viename lokalumo ir globalumo sąveikos poliuje yra tai, ką vadinu „intymumo transformavimusi". Intymumui būdingas savas refleksyvumas ir savos vidujai referentinės tvarkos formos. Čia lemiamą reikšmę turi „grynojo santykio" kaip naujų asmeninio gyvenimo sričių prototipo iškilimas. Grynasis santykis yra toks santykis, kuriame išoriniai kriterijai išnykę: santykis egzistuoja tik todėl, kad jis, kaip santykis, gali ką nors duoti. Grynojo santykio kontekste pasitikėjimą galima sužadinti tik tarpusavio atvirumu. Kitaip sakant, pasitikėjimas iš esmės nebegali būti grindžiamas kokiais nors išoriniais kriterijais – tokiais kaip giminystė, socialinė pareiga ar tradiciniai įsipareigojimai. Grynasis santykis, kaip ir asmens tapatumas, su kuriuo jis glaudžiai susipynęs, turi būti ilgą laiką reflesyviai kontroliuojamas išorinių slinkčių ir transformacijų fone.

Grynieji santykiai suponuoja „įsipareigojimą" – ypatingą pasitikėjimo rūšį. Įsipareigojimą savo ruožtu derėtų suprasti kaip vidujai referentinės sistemos reiškinį: tai įsipareigojimas pačiam santykiui, taip pat kitam asmeniui ar asmenims. Intymumo poreikis yra integralinė grynojo santykio dalis, nes jį lemia pasitikėjimo, kurį suponuoja šis santykis, mechanizmai. Todėl daugelis socialinių komentatorių klydo laikydami šiuolaikines „intymumo paieškas" tik negatyvia reakcija į platesnį, beasmeniškesnį socialinį pasaulį. Ištirpimas grynuosiuose santykiuose dažnai iš tiesų gali būti būdas gintis nuo gožiančio išorinio pasaulio, bet tokius santykius visiškai persmelkia didelio masto socialinių sistemų daroma medijuota įtaka, ir paprastai ji būna aktyviai modeliuojama. Apskritai tiek asmeniniame gyvenime, tiek ir platesnėje socialinėje aplinko-

je reapropriacijos ir galios suteikimo procesai susipina su ekspropriacija ir praradimu.

Tokiuose procesuose galima rasti daug įvairių sąsajų tarp individualios patirties ir abstrakčių sistemų. „Persikvalifikuoti" – įgyti naujų žinių ir įgūdžių – tai visuotinai paplitusi reakcija į eksproprijuojantį abstrakčių sistemų poveikį tiek intymių asmeninio gyvenimo, tiek ir platesnių socialinių reikalų srityje. Persikvalifikavimo pobūdis priklauso nuo situacijos ir paprastai jis atitinka konkrečius konteksto keliamus reikalavimus. Individai, ko gero, greičiau persikvalifikuoja tais atvejais, kai jų gyvenime vyksta svarbios permainos arba jie turi daryti lemtingus sprendimus. Tačiau persikvalifikavimas visada būna dalinis ir jį gali paveikti „revizuojama" ekspertinio žinojimo prigimtis bei pačių ekspertų nesutarimai. Pasitikėjimo, pragmatiškesnio pritarimo, skepticizmo, atmetimo ir atsiskyrimo nuostatos sunkiai suderinamos dalykai socialinėje erdvėje, siejančioje individų veiklą ir ekspertines sistemas. Neprofesionalų požiūriai į mokslą, technologiją ir kitas ezoteriškas žinojimo formas brandžios modernybės epochoje apskritai reiškia tas pačias mišrias pagarbos ir atsargumo, pritarimo ir nerimo, entuziazmo ir antipatijos nuostatas, kurias savo darbuose perteikia filosofai ir socialiniai analitikai (jie patys yra įvairių rūšių ekspertai).

Asmens refleksyvumas ir abstrakčių sistemų daroma įtaka visapusiškai veikia tiek kūną, tiek ir psichikos procesus. Kūnas vis mažiau bėra išorinė „duotybė", funkcionuojanti anapus vidujai referentinių modernybės sistemų ir pats tampa refleksyviai modeliuojamu. Tai, kas gali atrodyti kaip masinis sąjūdis puoselėti narciziską kūno išvaizdą, iš tikrųjų yra daug esmingesnio siekio aktyviai „konstruoti" ir kontroliuoti kūną išraiška. Kūno vystymą ir gyvenimo stilių sieja integralus ryšys, kurio išraiška, pavyzdžiui, yra specifinis kūno režimas. Tačiau svarbūs

ir daug platesnio diapazono faktoriai, atspindintys biologinių mechanizmų ir procesų socializavimą. Biologinės reprodukcijos, genetinės inžinerijos ir daugelio rūšių medicininės intervencijos srityse kūnas tampa reiškiniu, kurį galima rinktis, ir yra galimybių tai padaryti. Šios galimybės daro įtaką ne tik individui: egzistuoja glaudus ryšys tarp asmeninių kūno vystymosi aspektų ir globalinių faktorių. Pavyzdžiui, reprodukcijos technologijos ir genetinė inžinerija yra platesnių procesų – gamtos pavertimo žmogaus veiklos lauku – aspektai.

Mokslas, technologija ir apskritai žinojimas atlieka pagrindinį vaidmenį procese, kurį aš vadinu patyrimo sekvestravimu. Nuomonė, kad modernybei būdingas instrumentinis santykis su gamta, ir mintis, kad mokslinis požiūris eliminuoja etikos ar moralės klausimus, yra pakankamai gerai pažįstamos. Tačiau aš stengiuosi iš naujo formuluoti šiuos klausimus instituciškai aiškindamas vėlyvosios modernybės tvarką, plėtojamą vidinio referentiškumo pagrindu. Bendroji modernių institucijų esmė – sukurti veiklos aplinką, atitinkančią pačios modernybės dinamiką ir atskirtą nuo „išorės kriterijų" – faktorių, kurie yra išoriški socialinių modernybės sistemų atžvilgiu. Nors apstu išimčių ir priešingų tendencijų, kasdienis socialinis gyvenimas vis labiau tolsta nuo „tikrosios" gamtos ir įvairiopos patirties, keliančios egzistencijos klausimus ir dilemas. Pamišėliai, nusikaltėliai ir rimti ligoniai yra fiziškai izoliuoti nuo normalių gyventojų, o „erotiškumą" pakeičia „seksualumas", kuris po to sprunka į užkulisius ir ten slapstosi. Patyrimo sekvestravimas reiškia tai, kad daugelis individų tik retai ir trumpam tiesiogiai susiduria su įvykiais ir situacijomis, siejančiomis individo gyvenimą su plačiais moralės ir baigtinumo klausimais.

Šitokia situacija susiklostė ne todėl, kad, kaip manė Freudas, stiprėjo psichologinis kaltės slopinimas, kurį skatino modernaus socialinio gyvenimo sudėtingėjimas. Ko gero, vyksta institucinis slopinimas, kuriam esant svarbiausi tampa ne kaltės, o gėdos mechanizmai. Gėda labai gimininga narcisizmui, bet, kaip pažymėjome anksčiau, klystume manydami, jog asmens tapatumas narciziškėja. Narcisizmas yra vienas iš psichologinių mechanizmų tipų – tam tikrais atvejais patologija, – susiejančių tapatumą, gėdą ir refleksyvinį *Aš* projektą.

Vėlyvosios modernybės sąlygomis milžiniška psichikos problema tampa asmeninio beprasmiškumo jausmas – jausmas, kad gyvenimas negali pasiūlyti nieko vertinga. Turime suprasti šį reiškinį atsimindami, jog moralės klausimai, kuriuos kelia kasdienis gyvenimas, yra šalinami ir į juos neatsakoma. „Egzistencinė izoliacija" yra ne tiek individų atsiskyrimas vieni nuo kitų, kiek atsiskyrimas nuo moralės šaltinių, būtinų norint gyventi visavertį ir teikiantį pasitenkinimą gyvenimą. Iš refleksyvinio *Aš* projekto kyla realizavimo ir valdymo programos. Bet kadangi šios galimybės daugiausia suprantamos kaip galimybė modernybės sistemoms plačiau kontroliuoti asmenį, jos neturi moralinės prasmės. „Autentiškumas" tampa tiek svarbiausia vertybe, tiek ir asmens saviraiškos pagrindu, bet jis nėra susijęs su moraliniu brendimu.

Vis dėlto brandžios modernybės sąlygomis egzistenciniai klausimai jokiu būdu nėra visiškai užgniaužti. Čia instrumentinės kontrolės sistemos yra daug akivaizdesnės negu kada nors anksčiau, o neigiami jų padariniai – aiškesni, todėl kyla daug priešiškų reakcijų. Darosi vis akivaizdžiau, kad gyvenimo stiliaus rinkimasis lokalinių ir globalinių tarpusavio ryšių fone kelia moralines problemas, į kurias negalima tiesiog nekreipti dėmesio. Tokios problemos verčia politiškai jomis domėtis, o nauji

socialiniai sąjūdžiai pranašauja ir naujas politinės veiklos formas bei padeda joms rastis. „Gyvenimo politika", kuriai rūpi tiek individuali, tiek ir kolektyvinė žmogaus saviraiška, išnyra iš „emancipacijos politikos" šešėlio.

Įvairių pavidalų emancipacija, visuotinis progresyvistinės Šviečiamosios epochos imperatyvas, yra sąlyga rastis gyvenimo politikos programai. Vis dar pasidalijimų draskomame ir senų bei naujų priespaudos formų vis dar paženklintame pasaulyje emancipacijos politikos svarba nemažėja. Tačiau šiuos jau esamus politinius siekius papildė nauji gyvenimo politikos interesai. Baigiamuosiuose knygos skyriuose aš bendrais bruožais apibūdinsiu pagrindinius gyvenimo politikos darbotvarkės parametrus. Ši darbotvarkė kelia reikalavimą spręsti konkrečias moralės dilemas ir verčia mus kelti egzistencinius klausimus, kuriuos modernybė instituciškai paneigė.

1

BRANDŽIOS MODERNYBĖS KONTŪRAI

Leiskite man pirmiausia aptarti konkretaus sociologinio tyrimo rezultatus. Gana savavališkai naudojamės šiais rezultatais be paties tyrimo konteksto. Judith Wallerstein ir Sandra Blakeslee darbe *Second Chances* tyrinėjamos skyrybos ir pakartotinės vedybos[1]. Knygoje aprašoma, kokį poveikį santuokos nutraukimas darė maždaug dešimties metų laikotarpiu šešiasdešimčiai tėvų ir jų vaikų šeimų. Autorės nurodo, kad skyrybos yra individų asmeninio gyvenimo krizės, kurios pavojingos jų saugumui ir gerai savijautai, tačiau jos taip pat atveria naujas galimybes jų brandai ir būsimai laimei. Išsiskyrimas bei skyrybos ir jų padariniai gali sukelti ilgalaikį nerimą ir psichologinius sutrikimus; bet tuo pat metu, iširus santuokai, randasi galimybių, pasak autorių, „bręsti emociškai", „tapti kompetentingam ir išdidžiam" ir „daug stipriau negu anksčiau susisaistyti intymiais ryšiais su kitais".

Wallerstein ir Blakeslee teigia, kad skyrybos tarsi žymekliu „įspaudžia tam tikrus vaizdinius, lemiančius vėlesnių veiksmų pobūdį". Santuokos iširimo būdas dažnai tampa pykčio židiniu, kuris ir toliau kurstomas: sutuoktinis netikėtai sužino, jog kitas turi meilės ryšių su jų abiejų geriausiu draugu; sutuoktinis be išankstinio perspėjimo palieka kitam žinutę, kad jų santuoka nutraukta; sutuokti-

nis netikėtai išvyksta pasiėmęs vaikus ir nepalieka adreso..." Dėl iširusios santuokos paprastai liūdima, ir nesvarbu, ar nelaimingi ir nusivylę buvo sutuoktiniai, kol jie gyveno kartu.

Paprastai kuo ilgiau du žmonės gyvena kartu, tuo ilgesnis būva liūdesio laikotarpis. Liūdesį kelia bendrų malonumų ir patirčių praradimas, taip pat būtinybė išsižadėti vilčių, kurios buvo sudėtos į santuokinį ryšį. Kai nebūva liūdnojo laikotarpio, dažnai ilgam išlieka įžeisti jausmai, galbūt vedantys į neviltį ir psichologinį sugniužimą. Faktiškai dauguma žmonių skyrybų sukeltus jausmus vis dėlto išgyvena daugelį metų, jie galutinai neišnyksta slenkant metams; juos gali smarkiai atgaivinti tokie vėlesni įvykiai kaip naujos buvusio sutuoktinio vedybos, finansiniai sunkumai arba kivirčai, kaip reikia auklėti vaikus. Kai partneris tebėra gana stipriai emociškai susijęs su kitu, net ir iš esmės negatyviai, tokiose situacijose paprastai vėl sukyla pyktis.

Pasak Wallerstein ir Blakeslee, liūdesio laikotarpio išgyvenimas yra lemiamas dalykas norint „atsigauti" po skyrybų. Visiems, kurie sėkmingai „atsiriša" nuo savo buvusio sutuoktinio, iškyla uždavinys susikurti „naują *Aš* jausmą", „naują tapatumo jausmą". Ilgalaikėje santuokoje kiekvieno individo tapatumo jausmas būna siejamas su kitu asmeniu, o iš tikrųjų — ir su pačia santuoka. Iširus santuokai, kiekvienas asmuo privalo „sugrįžti prie savo ankstesnės patirties ir rasti kitus savo savarankiškumo vaizdinius ir šaltinius, kad sugebėtų gyventi vienas ir galėtų pasinaudoti skyrybų suteikta dar viena proga".

Atsiskyrusiam arba išsiskyrusiam asmeniui reikia moralinės drąsos, kad galėtų išmėginti naujus ryšius ir rasti naujus interesus. Tokiomis aplinkybėmis daugelis žmonių praranda pasitikėjimą savo sprendimais ir sugebėjimais ir juos gali užvaldyti jausmas, kad neverta planuoti

ateities. „Jie jaučia, kad gyvenimas smogia stipriais smūgiais ir iš esmės yra nenumatomas; jie daro išvadą, kad net kruopščiausiai parengti planai nueina niekais, ir nebeturi drąsos kelti ilgalaikių ar net trumpalaikių tikslų ir daug mažiau apie juos galvoja. Norint įveikti tokius jausmus, reikia būti atkakliam susidūrus su nesėkmėmis ir turėti ryžto keisti įsisenėjusius asmeninius bruožus ar įpročius. Panašių savybių reikia išsiskyrusių tėvų vaikams, kurie dažnai labai kenčia iširus šeimai. Pasak Wallerstein ir Blakeslee, „išsiskyrusių šeimų vaikams iškyla sunkesnis uždavinys negu artimųjų netekusiems vaikams. Mirties negalima atšaukti, bet skiriasi gyvi žmonės, galintys keisti savo nuomonę. Svajonė apie susitaikymą giliai įsiskverbia į vaikų sielas... jiems gali nepavykti užslopinti šios svajonės tol, kol jie patys pagaliau neatsiskirs nuo tėvų ir nepaliks namų[2].

Asmeninės problemos, asmeniniai išmėginimai ir krizės, asmeniniai santykiai – ką jie gali mums papasakoti ir pasakyti apie socialinį modernybės peizažą? Kai kurie būtų linkę teigti, kad sako nedaug, nes, aišku, asmeniniai jausmai ir rūpesčiai visais laikais ir visur beveik vienodi. Galima būtų sutikti, kad besiformuojanti modernybė sukelia dideles permainas išorinėje socialinėje individo aplinkoje, nes daro poveikį santuokai ir šeimai bei kitoms institucijoms; tačiau asmeninis žmonių gyvenimas tebėra beveik toks pat kaip ir visada, ir jie visomis išgalėmis stengiasi prisitaikyti prie vykstančių socialinių transformacijų. Ar iš tikrųjų taip? Juk asmeninis gyvenimas nėra atskirtas nuo socialinių sąlygų ir jos nėra tik išorinė šio gyvenimo aplinka. Spręsdami intymias savo problemas, individai aktyviai padeda rekonstruoti juos supantį socialinės veiklos pasaulį.

Brandžios modernybės pasaulis tikrai nusidriekia daug toliau negu individualios veiklos ir asmeninio suintere-

suotumo aplinka. Jis kupinas rizikos ir pavojų, kuriems apibūdinti ne tik retkarčiais, o beveik visada itin tinka terminas „krizė". Tačiau šis pasaulis taip pat giliai įsiskverbia į asmens tapatumo ir asmeninių jausmų šerdį. Wallerstein ir Blakeslee minimas po skyrybų būtinas „naujas tapatumo jausmas" yra ypatingas „savęs atradimo" proceso, kurį visiems mums primeta socialinės modernybės sąlygos, variantas. Tai aktyvios intervencijos ir transformacijos procesas.

Wallerstein ir Blakeslee apibendrina savo tyrimo rezultatus skyriuje, pavadintame „Pavojus ir galimybė". Nors ir labai nuvalkiota ši frazė, ji tinka ne tik santuokai ir jos sukrėtimams, bet ir visam modernybės pasauliui. Tai, ką šiandien pradėjome vadinti „asmeniniais santykiais", atveria intymumo ir saviraiškos galimybes, kurių trūksta daugeliui tradiciškesnių kontekstų. Tuo pat metu tokie santykiai ir rizikingi, ir pavojingi – vartojant šiuos terminus tam tikromis prasmėmis. Su seksualiniu ir vedybiniu gyvenimu siejamo elgesio būdai ir jausmai tapo mobilūs, neapibrėžti ir „atviri". Čia galima daug laimėti, bet tai yra ir neištirta teritorija, kurią reika užimti, ir nauji pavojai, kuriuos tenka užsitraukti.

Kaip pavyzdį aptarkime Wallerstein ir Blakeslee plačiai nagrinėjamą reiškinį – kintantį antrosios šeimos pobūdį. Daug žmonių, suaugusių ir vaikų, dabar gyvena antroje šeimoje – paprastai ne dėl sutuoktinio mirties, kaip kad būdavo ankstesnėse epochose, o todėl, kad po skyrybų pertvarkomi santuokiniai ryšiai. Su patėviais gyvenantis vaikas gali turėti dvi motinas ir du tėvus, du brolių ir seserų būrius bei būti susaistytas kitais sudėtingais giminystės ryšiais, atsirandančiais dėl nevienkartinių tėvų vedybų. Net terminija sunki: ar vaikas turėtų vadinti pamotę „mama", ar kreiptis į ją vardu? Visoms šalims gali būti sunku spręsti tokias problemas, ir tai gali daug kainuoti

psichologiniu požiūriu; vis dėlto akivaizdu, jog esama ir galimybių užmegzti naujus socialinius santykius. Galime būti tikri dėl vieno dalyko: čia vykstantys pokyčiai nėra vien išoriški individo atžvilgiu. Šias naujas platesnių šeimyninių ryšių formas turi sukurti tie patys asmenys, kurie jaučiasi tiesiogiai susaistyti šiais ryšiais.

Nerimas yra natūralus įvairiausių pavojų palydovas. Jį sukelia trikdančios aplinkybės arba jų atsiradimo grėsmė, bet jis skatina ir adaptyvumą, ir iniciatyvumą. Knygos *Second Chances* autorės nuolatos vartoja tokius žodžius kaip skausmas, nerimas ir liūdesys. Bet jos taip pat vartoja ir tokius žodžius kaip drąsa ir ryžtas. Gyvenimas iš pažiūros atsitiktinai iškelia asmenines problemas, ir tai pripažindami kai kurie žmonės panyra į savotišką rezignaciją.Tačiau daugelis sugeba teigiamiau įvertinti naujas galimybes, kurios atsiveria praradus ankstesnius elgesio modelius, ir gali keistis. Ar šis nerimas, pavojai ir galimybės naujo pobūdžio? Kokiu būdu ypatingą jiems įtaką daro modernybės institucijos? Mėginsiu atsakyti į šiuos klausimus tolesniuose puslapiuose.

Second Chances yra sociologijos darbas, bet jį skaitys ne vien sociologai. Jo puslapius turbūt sklaidys psichoterapeutai, šeimos konsultantai, socialiniai darbuotojai ir kiti šiais dalykais besidomintys profesionalai. Visiškai įmanoma, kad neprofesionalai, ypač jeigu jie neseniai išsiskyrę, skaitys knygą ir sies jos idėjas bei išvadas su savo pačių gyvenimo aplinkybėmis. Autorės aiškiai supranta, kad tokia tikimybė yra. Nors knyga iš esmės parašyta kaip mokslo tiriamasis darbas ir pateikiami konkretūs rezultatai, čia gausu puslapių, siūlančių praktinius atsakymus ir veiksmus, kuriais galėtų vadovautis tik ką atsiskyrę arba išsiskyrę asmenys. Nėra abejonių, kad nedaug knygų daro labai didelę įtaką apskritai socialiniam elgesiui. *Second Chances* yra tik mažas indėlis į didžiulį ir dau-

giau ar mažiau nuolatinį specialių ir populiaresnių veikalų apie santuoką ir intymius santykius srautą. Tokie veikalai yra modernybės *refleksyvumo* dalis: jie paprastai padeda tvarkyti ir keisti aprašomo arba analizuojamo socialinio gyvenimo aspektus. Kiekvienas, kuris stebi šiandienos santuoką arba susiduria su situacija, kai suyra santuoka arba ilgalaikis intymus ryšys, žino labai daug (ne visada diskursyviai sąmoningai) apie tai, „kas vyksta" socialinėje santuokos ir skyrybų arenoje. Toks žinojimas nėra nesusijęs su tuo, kas iš tikrųjų vyksta, o konstituoja šį vyksmą – tai būdinga visiems socialinio gyvenimo kontekstams modernybės sąlygomis.

Maža to, kiekvienas tam tikra prasme suvokia refleksyvią modernios socialinės veiklos sąrangą ir jos implikacijas savo gyvenimui. Asmens tapatumas mums yra trajektorija, besidriekianti per įvairias institucines modernybės situacijas ir per *duree* to, kas paprastai buvo vadinama „gyvenimo ciklu" – terminas kur kas labiau tinka nemoderniems kontekstams negu moderniems. Kiekvienas iš mūsų ne tik „turi", bet *gyvena* biografiją, kuri refleksyviai organizuojama pagal socialinės ir psichologinės informacijos srautus, atskleidžiančius galimus gyvenimo būdus. Modernybė yra potradicinė tvarka, kai į klausimą „Kaip aš gyvensiu?" reikia atsakyti kasdieniais sprendimais, kaip elgtis, ką apsirengti ir ką valgyti ir t.t., ir šį klausimą reikia interpretuoti remiantis laikiniu asmens tapatumu.

Dabar nuo asmeninio gyvenimo plotmės pereikime prie institucijų. Norėdami parodyti visos šios studijos foną, turime apibūdinti trikdantį ir triukšmingą reiškinį – modernybę.

Modernybė: kai kurie bendro pobūdžio apmąstymai

Šioje knygoje terminą „modernybė" vartoju labai plačia prasme: jis nurodo institucijas ir elgesio modelius, kurie pirmiausia buvo įtvirtinti pofeodalinėje Europoje, bet XX a. darė vis didesnę įtaką pasauliui ir istorijai. „Modernybę" galima sąlygiškai tapatinti su „industriniu pasauliu", su sąlyga, kad industrializmas nėra vienintelė jos institucinė dimensija[3]. Aš vartoju industrializmo sąvoką turėdamas omenyje socialinius santykius, kuriuos implikuoja platus materialios galios ir mašinų naudojimas gamyboje. Toks industrializmas yra viena institucinė modernybės ašis. Antroji dimensija yra kapitalizmas. Šis terminas reiškia prekinės gamybos sistemą, apimančią tiek konkurencines prekių rinkas, tiek ir darbo jėgos pavertimą preke. Abu šiuos dalykus galima analitiškai atskirti nuo priežiūros institucijų, kurių pagrindu nepaprastai padidėjo organizacinė galia, susijusi su modernaus socialinio gyvenimo atsiradimu. Priežiūra reiškia pavaldžių populiacijų akylą kontrolę – nesvarbu, ar ši kontrolė tampa „matoma" priežiūra Foucault prasme, ar informacija panaudojama siekiant koordinuoti socialinę veiklą. Šią dimensiją savo ruožtu galima atskirti nuo prievartos priemonių kontrolės „karo industrializavimo" kontekste. Modernybė skelbia „totalinio karo" erą, kurioje potenciali griaunamoji ginkluotės galia, ir visų pirma turimi branduoliniai ginklai, tampa milžiniška.

Modernybė sukuria tam tikras ypatingas socialines formas, iš kurių svarbiausia yra nacionalinė valstybė. Žinoma, tai banali pastaba, bet reikia prisiminti sociologijai būdingą tendenciją domėtis „visuomene" kaip pagrindiniu tyrinėjimo objektu. Sociologo terminas „visuomenė", bent jau taikomas modernybės laikotarpiui, reiškia nacionalinę valstybę, bet šis sulyginimas paprastai būna nu-

manomas, o ne aiškinamas teoriškai. Kaip socialinis politinis darinys nacionalinė valstybė iš pagrindų skiriasi nuo daugumos tradicinės tvarkos tipų. Ji formuojasi tik kaip platesnės nacijos-valstybės sistemos (ji šiandien tapo globalinio pobūdžio) dalis, jai būdingos labai specifinės teritorinio vientisumo formos ir priežiūros galios, ji monopolizuoja ir efektyviai kontroliuoja prievartos priemones[4]. Literatūroje, skirtoje tarptautinių santykių klausimams, nacionalinės valstybės dažnai traktuojamos kaip „veikėjos" – kaip „agentai", o ne kaip „struktūros", ir tai pateisina konkretus dalykas. Juk modernios valstybės yra refleksyviai kontroliuojamos sistemos, kurios, net ir „nieko nedarydamos" griežta šio žodžio prasme, vykdo koordinuotą politiką ir planuoja geopolitiniu mastu. Kadangi jos tokios, tai jos yra ir svarbiausias bendresnio modernybės bruožo – organizacijos radimosi – pavyzdys. Modernios organizacijos ypatingos ne tiek savo dydžiu ar biurokratiniu pobūdžiu, kiek koncentruota refleksyvia kontrole, kurią jos ir daro galimą, ir kuria. Sakydami „modernybė", sakome tiesiog ne „organizacijos", bet „organizacija" – tai reguliari, laiko ir erdvės požiūriu neapibrėžta socialinių santykių kontrolė.

Modernios institucijos įvairiais esminiais aspektais *sutrūkinėjusios* dėl to, kad esama ir ikimodernių kultūrų bei gyvenimo būdų. Vienas iš ryškiausių bruožų, skiriančių moderniąją epochą nuo visų ankstesnių laikotarpių – ypatingas modernybės dinamizmas. Modernus pasaulis yra „pasibaidęs pasaulis": čia ne tik socialinės kaitos *tempas* daug greitesnis negu visų ankstesnių sistemų, bet ši kaita ir kitokio *masto*, ir jos poveikis buvusioms socialinėms praktikoms ir elgesio būdams *gilesnis*[5].

Kuo paaiškinti nepaprastai dinamišką modernaus socialinio gyvenimo pobūdį? Su tuo susiję trys svarbiausi elementai, arba elementų grupės, ir tuo grindžiami visi

esminiai šioje knygoje dėstomi argumentai. Pimasis yra tai, ką vadinu laiko ir erdvės atskyrimu. Žinoma, visos kultūros mokėjo vienaip ar kitaip skaičiuoti laiką bei pajėgė lokalizuoti save erdvėje. Nėra visuomenės, kurios individai nesuvoktų ateities, dabarties ir praeities. Kiekviena kultūra turi tam tikros formos standartinius erdvės žymeklius, kurie padeda konkrečiai suvokti vietą. Tačiau ikimodernioje aplinkoje laikas ir erdvė buvo susiejami *nustatant* vietą.

Didesnės ikimodernios kultūros išplėtojo formalesnius laiko skaičiavimo ir erdvės organizavimo metodus – tokius kaip kalendoriai ir (vertinant moderniais standartais) netikslūs žemėlapiai. Jie iš tiesų sukūrė prielaidas laiko ir erdvės „distancijai", kurią suponavo platesnių socialinės sistemos formų atsiradimas. Bet ikimoderniose epochose gyventojų daugumai ir beveik visai įprastinei kasdienio gyvenimo veiklai laikas ir erdvė liko iš esmės susieti per vietą. Nurodymai „kada" buvo siejami ne tiesiog su socialinio elgesio „kur", bet su pačiu to elgesio turiniu.

Laiko atskyrimas nuo erdvės pirmiausia reiškė „tuščios" laiko dimensijos sukūrimą – ji buvo pagrindinis svertas, kuris padėjo atplėšti erdvę nuo vietos. Paprastai manoma, kad mechaninio laikrodžio išradimas ir paplitimas buvo pirmoji šio proceso išraiška. Tai tiesa, bet svarbu neaiškinti šio reiškinio pernelyg paviršutiniškai. Platus mechaninių laiko skaičiavimo prietaisų naudojimas skatino, bet kartu ir suponavo gelminius struktūrinius kasdienio gyvenimo audinio pokyčius, kurie negalėjo būti tik lokaliniai, o neišvengiamai buvo universalizuojantys. Toks pasaulis kaip mūsų, turintis universalią datavimo sistemą ir globaliai sustandartintas laiko zonas, tiek socialiniu, tiek ir jo suvokimo atžvilgiu skiriasi nuo visų ikimodernių epochų. Pasaulio žemėlapis, kuriame jokia vieta

neturi privilegijų, yra koreliatyvus laikrodžio simbolis kaip „tuščia" erdvė. Tai nėra tik būdas „tam, kas visada ten buvo" – žemės geografijai – vaizduoti, iš tikrųjų kuriamos gana pamatinės socialinių santykių transformacijos.

Tuščių laiko ir erdvės kūrimas jokia prasme nėra kryptinga raida, ji yra dialektinė. Daugelis „išgyvenamo laiko" formų galimos tokioje socialinėje aplinkoje, kuri struktūrinama atskiriant laiką ir erdvę. Negana to, laiko atskyrimas nuo erdvės nereiškia, kad nuo šiol jie tampa tarpusavy svetimi žmogaus socialinės organizacijos aspektai. Priešingai, šis atskyrimas kaip tik tampa pagrindu juos iš naujo susieti tokiais būdais, kurie padeda koordinuoti socialinę veiklą, ir nebūtina paisyti vietos savitumų. Organizacijos ir modernybei būdinga organizacija nesuvokiamos be atskirtų laiko ir erdvės reintegravimo. Modernios socialinės organizacijos prielaida yra daugelio fiziškai vienas nuo kito atskirtų žmonių veiksmų tikslus koordinavimas; šių veiksmų „kada" tiesiogiai susijęs su jų „kur", bet, kitaip negu ikimoderniose epochose, vieta nėra šio ryšio tarpininkė.

Galime visi pajusti, koks esminis dalykas yra laiko atskyrimas nuo erdvės, turėdami omenyje tą didžiulį dinamizmą, kurį modernybė įneša į žmonių socialinių reikalų sritį. Šis reiškinys universalizuoja „istorijos panaudojimą kuriant istoriją" – esminį dalyką procesams, kurių padedamas modernus socialinis gyvenimas ištrūksta iš tradicijos glėbio. Toks istoriškumas tampa globalus kuriant standartizuotą „praeitį" ir visuotinai pritaikomą „ateitį": tokia data kaip „2000 metai" tampa pažįstamu ženklu visai žmonijai.

Laiko ir erdvės tuštėjimo procesas yra lemiamas antram pagrindiniam modernybės dinamizmą sąlygojančiam faktoriui – socialinių institucijų *iškūnijimui*. Iškūnijimo metaforą renkuosi sąmoningai norėdamas priešstatyti ją „di-

ferenciacijos" sąvokai, kurią kartais rinkdavosi sociologai, priešindami ikimodernias ir modernias socialines sistemas. Diferencijacijos sąvoka kelia didėjančio funkcijų atskyrimo vaizdinius, pavyzdžiui, kad veiklos būdai, kurie menkai organizuoti ikimoderniose visuomenėse, prasidėjus modernybei, tampa labiau specializuoti ir tikslūs. Be abejo, ši mintis iš dalies pagrįsta, bet ji nepajėgia užčiuopti esminio modernių institucijų prigimties ir jų daromo poveikio elemento – tai socialinių santykių „iškėlimas" iš lokalinių kontekstų ir jų naujas artikuliavimas neapibrėžtomis laiko ir erdvės trajektorijomis. Šis „iškėlimas" yra kaip tik tai, ką turiu omenyje kalbėdamas apie iškūnijimą, kuris darė lemiamą įtaką milžiniškam laiko ir erdvės nutolinimo greitėjimui, atsirandančiam su modernybe.

Iškūnijmo mechanizmai yra dviejų rūšių, kurias vadinu „simboliniais ženklais" ir „ekspertinėmis sistemomis". Šias abi rūšis kartu vadinu *abstrakčiomis sistemomis*. Simboliniai ženklai yra mainų priemonės, turinčios standartinę vertę, ir todėl jais galima keistis daugybėje kontekstų. Pirmutinis ir visuotinai svarbus pavyzdys yra pinigai. Nors visos didesnės ikimodernios socialinės sistemos turėjo išplėtotus vienokios ar kitokios formos piniginius mainus, pinigais grindžiama modernybės ekonomika tampa nepalyginti rafinuotesnė ir abstraktesnė. Pinigai uždaro į skliaustus laiką (nes jie yra kredito priemonė) ir erdvę (kadangi standartizuota vertė leidžia sudarinėti sandorius tarp daugybės individų, kurie fiziškai niekada nesusitinka). Ekspertinės sistemos suskliaudžia į skliaustus laiką ir erdvę pateikdamos techninių žinių, kurios įgytos nepriklausomai nuo jomis besinaudojančių praktikų ir klientų. Modernybės sąlygomis tokios sistemos persmelkia beveik visus socialinio gyvenimo aspektus – turime galvoje mūsų valgomą maistą, mūsų geriamus vaistus, pastatus, kuriuose gyvename, mūsų naudojamo transporto

priemones ir daugybę kitų reiškinių. Ekspertinės sistemos nėra vien techninių žinių sritis. Jos aprėpia tiek socialinius santykius, tiek ir intymius asmens gyvenimo dalykus. Gydytojas, konsultantas ir psichoterapeutas tokie pat svarbūs ekspertinėms modernybės sistemoms kaip ir mokslininkas, technikas ar inžinierius.

Abu ekspertinės sistemos tipai iš esmės priklauso nuo pasitikėjimo – kaip nurodėme, ši sąvoka mūsų knygoje atlieka svarbiausią vaidmenį. Pasitikėjimas skiriasi nuo tos pasitikėjimo formos, kurią Georgas Simmelis vadino „silpnu indukciniu žinojimu", būdingu formaliems sandoriams[6]. Kai kurie gyvenimo sprendimai grindžiami indukcinėmis išvadomis, daromomis iš praeities tendencijų arba iš buvusio patyrimo, kuris, kaip tikima, tam tikru būdu susijęs su dabartimi. Šios rūšies pasitikėjimas gali būti pasitikėjimo elementas, bet jo paties nepakanka norint apibrėžti pasitikėjimu grindžiamą santykį. Pasitikėjimas suponuoja šuolį į įsipareigojimą – neredukuojamą „tikėjimo" aspektą. Jis specifiškai nepriklausomas nuo laiko ir erdvės, taip pat ir nuo žinojimo. Nėra reikalo pasitikėti žmogumi, kurį nuolatos matome ir kurio veiklą galime tiesiogiai stebėti. Pavyzdžiui, nuobodžios arba nemalonios ir menkai apmokamos pareigos, kurias užimant motyvacija sąžiningai atlikti darbą silpna, paprastai būna „mažo pasitikėjimo". „Didelio pasitikėjimo" pareigos dažniausiai atliekamos be vadovybės arba prižiūrinčio personalo kontrolės[7]. Panašiai nekyla pasitikėjimo klausimas tada, kai konkretus individas daugiau ar mažiau tobulai išmano techninę sistemą. O dėl ekspertinių sistemų, tai pasitikėjimas uždaro į skliaustus menką techninį išmanymą, kurį dauguma žmonių turi apie koduotą informaciją, darančią rutiniška poveikį jų gyvenimams.

Įvairių rūšių ir skirtingo lygmens pasitikėjimu grindžiama daugybė kasdienių sprendimų, kuriuos visi daro-

me koordinuodami savo veiklą. Bet pasitikėjimas jokiu būdu ne visada yra sąmoningai priimtų sprendimų rezultatas: jis dažniau būna bendroji proto nuostata, esanti šių sprendimų pagrindas, kažkas, ko ištakų reikia ieškoti sąryšyje tarp pasitikėjimo ir asmenybės raidos. Mes *galime* nutarti pasitikėti – tai įprastas reiškinys, kurį lemia trečias grindžiamasis modernybės elementas (jį jau paminėjome, bet svarstysime ir vėliau): jai būdingas refleksyvumas. Bet tikėjimui, kurį implikuoja pasitikėjimas, taip pat būdinga tendencija priešintis tokiems apskaičiuojantiems sprendimams.

Su konkrečiomis situacijomis, asmenimis ar sistemomis susijusios ir bendresnio pobūdžio pasitikėjimo nuostatos turi tiesioginį ryšį su psichologiniu individų ir grupių *saugumu*. Pasitikėjimas ir saugumas, rizika ir pavojus: modernybės sąlygomis jie sudaro įvairias istoriškai unikalias jungtis. Pavyzdžiui, iškūnijimo mechanizmai sukuria plačias reliatyvaus saugumo arenas kasdienėje socialinėje veikloje. Industrinėse šalyse, o šiandien iš dalies ir kitur gyvenantys žmonės paprastai yra apsaugoti nuo kai kurių pavojų, dažnai tykojusių ikimoderniais laikais, – pavyzdžiui, pavojų, kuriuos kelia atšiauri gamta. Kita vertus, patys iškūnijimo mechanizmai kuria naujas rizikas ir pavojus, kurie gali būti lokaliniai arba globaliniai. Maisto produktai su dirbtiniais ingredientais gali turėti nuodingų savybių, kurių neturėjo tradicinis maistas; gamtai kylantys pavojai gali kelti grėsmę visos žemės ekosistemoms.

Modernybė iš esmės yra potradicinė tvarka. Laiko ir erdvės transformavimas kartu su iškūnijimo mechanizmais verčia socialiniame gyvenime vis labiau atsisakyti nusistovėjusių receptų ar praktikų. Šiame kontekste egzistuoja viską persmelkiantis *refleksyvumas*, kuris yra trečiasis pagrindinis veiksnys, darantis įtaką modernių institucijų dinamizmui. Modernybės refleksyvumą reikia

skirti nuo refleksyvios veiksmo kontrolės, būdingos visai žmogaus veiklai. Modernybės refleksyvumas reiškia, kad dauguma socialinės veiklos aspektų ir materialūs santykiai su gamta visą laiką peržiūrimi atsižvelgiant į naują informaciją arba žinias. Tokia informacija arba žinios yra ne šalutinis modernių institucijų atžvilgiu, o jas konstituojantis dalykas. Tai sudėtingas reiškinys, nes moderniomis socialinėmis sąlygomis yra daug galimybių reflektuoti refleksyvumą. Kaip parodėme aptardami knygą *Second Chances*, socialinių mokslų vaidmuo čia yra pagrindinis: jie „nekaupia žinių", kaip tai gali daryti gamtos mokslai.

1 lentelė. *Modernybės dinamizmas*

Laiko ir erdvės atskyrimas: tai sąlyga artikuliuoti socialinius santykius plačioje laiko ir erdvės perspektyvoje, apimančioje ir globalines sistemas.

Iškūnijimo mechanizmai: juos sudaro simboliniai ženklai ir ekspertinės sistemos (šie elementai kartu sudaro abstrakčias sistemas). Iškūnijimo mechanizmai atskiria sąveiką nuo vietos ypatybių).

Institucinis refleksyvumas: tai reguliarus žinių apie socialinio gyvenimo sąlygas taikymas kaip konstitutyvus šio gyvenimo organizavimo ir transformavimo elementas.

Tiek socialinio, tiek ir gamtamokslinio pažinimo požiūriu modernybės refleksyvumas pasirodo griaunąs Šviečiamosios epochos mąstymo viltis, nors jis kaip tik yra to mąstymo produktas. Modernaus mokslo ir filosofijos pradininkai tikėjo, kad jie tiesia kelią tvirtai pagrįstam socialinio ir gamtos pasaulių pažinimui: proto keliami reikalavimai turėjo įveikti tradicijos dogmas ir duoti tikrumo jausmą, pakeičiantį despotišką įprotį ir paprotį. Bet mo-

dernybės refleksyvumas pakerta pažinimo tikrumą net svarbiausiose gamtos mokslo srityse. Mokslas vadovaujasi ne induktyviu įrodymų kaupimu, bet metodologiniu abejonės principu. Kad ir kokia būtų išpuoselėta ir iš pažiūros gerai pagrįsta konkreti mokslinė teorija, ji gali būti peržiūrėta – arba gali būti apskritai atmesta – naujų idėjų ar atradimų pagrindu. Neišardomas ryšys tarp modernybės ir radikalios abejonės yra problema, kuri, kartą suprasta, trikdo ne tik filosofus, bet ir *kelia egzistencinį nerimą* eiliniams individams.

Lokalumas, globalumas ir kasdienio gyvenimo transformavimas

Globalizuojančios modernybės tendencijos būdingos tik ką bendrais bruožais apibūdintoms dinamiškoms įtakoms. Laiko ir erdvės reorganizavimas, iškūnijimo mechanizmai ir modernybės refleksyvumas suponuoja universalizuojančias savybes, kurios paaiškina ekspansionistinę, blizgančią modernaus socialinio gyvenimo prigimtį palyginti su tradiciniais gyvenimo būdais. Socialinės veiklos globalizavimas, kurį paskatino modernybė, tam tikrais atžvilgiais yra tikrai pasaulinių ryšių plėtra – pavyzdžiui, tokių ryšių, kokie būdingi globalinei tautinių valstybių sistemai arba tarptautiniam darbo pasidalijimui. Tačiau apskritai globalizacijos sąvoka yra geriausiai suprantama kaip išreiškianti pamatinius laiko ir erdvės nutolinimo aspektus. Globalizacija susijusi su buvimo ir nebuvimo sankirta, su socialinių įvykių ir socialinių santykių sąsaja „iš tolo" su lokaliniais kontekstais. Globalinį modernybės plitimą turime suprasti kaip trunkantį ryšį tarp nutolinimo ir nuolatinio lokalinių aplinkybių ir lokalinių įsipareigojimų kintamumo. Kaip ir visus kitus anksčiau minėtus procesus, globalizaciją dera suprasti kaip dialektinį reiški-

nį, kai įvykiai viename nutolinto santykio poliuje dažnai sukelia kitokius ar net priešingus įvykius kitame poliuje. *Lokalumo ir globalumo dialektika* yra pamatinis šioje knygoje dėstomų argumentų akcentas.

Globalizacija reiškia, kad, vertinant bent jau kai kuriuos iškūnijimo mechanizmų sukeliamus padarinius, niekas negali „atsisakyti" modernybės nulemtų transformacijų: pavyzdžiui, tai pasakytina apie globalinius branduolinio karo keliamus pavojus arba apie ekologinę katastrofą. Daug kitų modernių institucijų aspektų, taip pat ir tų, kurių poveikis siauras, daro įtaką žmonėms, gyvenantiems tradiciškesnėje aplinkoje, ne labiausiai „išsivysčiusiose" pasaulio dalyse. Tačiau jose lokalumo ir globalumo sąsają lėmė esmingiausi kasdienio gyvenimo prigimties pokyčiai.

Šiuos pokyčius galime suprasti tiesiog atsižvelgdami į poveikį iškūnijimo mechanizmų, kurie veikia taip, kad dekvalifikuoja daugybę kasdienės veiklos aspektų. Tokia dekvalifikacija *nėra* tiesiog procesas, kai kasdienis žinojimas tampa ekspertų ar technikos specialistų nuosavybe (kadangi jų ekspertizės laukas labai dažnai būna neapčiuopiamas arba dėl jo karštai ginčijamasi); tai nėra ir vienakryptis procesas, nes specialistų turimą informaciją, kuri yra modernybės refleksyvumo dalis, viena ar kita forma nuolatos perima nespecialistai. Šios pastabos tinka tiek sociologų, tiek ir visų kitų specialistų darbams: pažymėjome, kad tokiose knygose kaip *Second Chances* pateikiami atradimai greičiausiai prasiskverbs į aplinką, kurioje žmonės apsisprendžia dėl santykių, vedybų ir skyrybų. Iškūnijimo mechanizmais pasitiki ne tik nespecialistai, nes žmogus gali nusimanyti tik apie mažytę dalelę įvairių abstrakčių sistemų sąlygojamo modernaus so-

cialinio gyvenimo aspektų. Kiekvienam gyvenančiam modernybės sąlygomis žmogui daro įtaką daugybė abstrakčių sistemų, todėl jis geriausiu atveju gali įgyti tik paviršutiniškų žinių apie techninius jų aspektus.

Abstrakčių sistemų trūkumus ir ribotumą suvokia ne vien techniniai specialistai. Tik nedaug individų besąlygiškai pasitiki jiems poveikį darančiomis techninių žinių sistemomis, ir kiekvienas sąmoningai arba nesąmoningai renkasi iš konkuruojančių veiklos galimybių, kurias suteikia tokios sistemos (arba ištrūkimas iš jų). Pasitikėjimas dažnai susilieja su pragmatiniu pritarimu: tai savotiškos individo „derybos dėl pastangų" su modernybės institucijomis. Įvairios skeptiškos ar priešiškos nuostatos abstrakčių sistemų atžvilgiu gali koegzistuoti su savaime suprantamu laikomu pasitikėjimu kitomis sistemomis. Pavyzdžiui, asmuo gali labai daug padaryti, kad jam nereikėtų valgyti dirbtinių priedų turinčio maisto, bet jeigu šis individas neaugina viso to, ką jis valgo, tai jis neišvengiamai privalo pasitikėti „natūralaus maisto" tiekėjais, kad įsigytų geresnių produktų. Nusivylęs oficialiąja medicina, žmogus gali griebtis holistinės medicinos, bet jis, žinoma, pradeda ja tikėti. Ligos kankinamas žmogus gali būti toks skeptiškas dėl visų gydymo ekspertų ir jų pretenzijų, kad apskritai vengs kontaktų su visais medikais, nors ir labai progresuotų jo liga. Bet net ir asmuo, kuris radikaliai atsisakytų su jais bendrauti, suprastų, kad iš tikrųjų jis negali visiškai išvengti medicinos ir medicininių tyrinėjimų poveikio, nes jie daro įtaką daugeliui „žinojimo aplinkos" aspektų bei konkretiems kasdienio gyvenimo elementams. Pavyzdžiui, jie daro įtaką taisyklėms, kuriomis reguliuojama maisto gamyba – nesvarbu, ar tas maistas „dirbtinis", ar „natūralus".

Patyrimo medijavimas

Faktiškai visas žmogaus patyrimas medijuojamas – žmogui socializuojantis ir ypač perimant kalbą. Kalba ir atmintis iš pagrindų susijusios tiek individualaus prisiminimo, tiek ir kolektyvinės patirties institucinimo atžvilgiu[8]. Žmogaus gyvenime kalba yra svarbiausia ir pirminė priemonė laiko ir erdvės atstumui sukurti, todėl ji žmogaus veikla įveikia gyvūnų patirčiai būdingą betarpiškumą[9]. Pasak Levi-Strausso, kalba yra laiko mašina, leidžianti iš kartos į kartą perduoti socialines praktikas ir diferencijuoti praeitį, dabartį ir ateitį[10]. Ištartas žodis yra mediumas, pėdsakas, kurio išnykimas laike ir erdvėje suderinamas su prasmės išsaugojimu per laiko ir erdvės nuotolius, nes žmogus valdo kalbos struktūrines charakteristikas. Žodis ir tradicija yra neišvengiamai glaudžiai susiję. Kaip Walteris Ongas teigia savo studijoje apie kalbėjimą ir rašymą, žodinės kultūros „smarkiai orientuotos į praeitį, kurią fiksuoja jų labai konservatyvios institucijos, ji išlaikoma per gyvą žodį ir poeziją, o šie yra šabloniški, palyginti nekintantys ir turi išsaugoti sunkiai įgytą žinojimą, sukauptą iš praeities patyrimo, kuris priešingu atveju pradingtų, kadangi nėra rašto, leidžiančio jį užrašyti“[11].

Nors Levi-Straussas ir kiti meistriškai ištyrė ryšį tarp rašto ir „karštų“, dinamiškų socialinių sistemų atsiradimo, tik Innis ir juo sekdamas McLuhanas subtiliai teoriškai nagrinėjo informavimo priemonių poveikį socialinei raidai, ypač siedami tai su modernybės atsiradimu[12]. Abu autoriai pabrėžia sąsajas tarp vyraujančių informavimo priemonių rūšių ir laiko bei erdvės transformacijų. Tai, kiek informavimo priemonė padeda pakeisti laiko ir erdvės ryšius, pirmiausia lemia ne jos turinys ar jos perduodami „pranešimai“, o jos forma ir galimybė ją atkurti. Pavyzdžiui, Innis nurodo, kad papiruso kaip užrašymo

priemonės įdiegimas labai praplėtė administravimo sistemų mastą, nes papirusą buvo daug lengviau gabenti, saugoti ir atgaminti negu anksčiau naudotas medžiagas.

Modernybė neatskiriama nuo „jos pačios" informavimo priemonės – spausdinto teksto, o vėliau – elektroninio signalo. Modernių institucijų raida ir plitimas buvo tiesiogiai susiję su milžinišku patyrimo medijavimo didėjimu, kurį lėmė šios komunikacijos formos. Kada knygos buvo perrašinėjamos ranka, skaitoma buvo paeiliui: knyga turėjo pereiti iš vieno asmens kitam. Ikimodernių civilizacijų knygos ir tekstai iš esmės padėjo perduoti tradiciją, o savo pobūdžiu beveik visada buvo „klasikinės". Spausdinta medžiaga įveikia erdvę taip pat lengvai kaip ir laiką, nes ją daugiau ar mažiau vienu metu gali skaityti daug žmonių[13]. Praėjus tik pusšimčiui metų po Gutenbergo biblijos pasirodymo, visos Europos miestuose išdygo šimtai spaustuvių. Spausdintas žodis ir šiandien tebėra modernybės ir jos globalinių tinklų šerdis. Praktiškai visos žinomos žmonijos kalbos buvo pristatytos spausdinto žodžio pavidalu, ir net menkai raštingose visuomenėse spausdinami tekstai ir galimybė juos kurti bei aiškinti yra būtina administracinio ir socialinio koordinavimo priemonė. Apskaičiuota, kad globaliniu mastu spausdinamos medžiagos kiekis padvigubėdavo kas penkiolika metų nuo Gutenbergo dienų[14].

Spauda buvo vienas svarbiausių veiksnių, lėmusių ankstyvosios modernios valstybės ir kitų pirminių modernybės institucijų radimąsi, bet kai žvelgiame į brandžios modernybės ištakas, reikšminga atrodo vis labiau tarpusavyje susijusių masinės spaudos ir elektroninės komunikacijos plėtra. Įprasta manyti, kad masinis spausdintos medžiagos plitimas būdingas epochai, kuri buvo dar iki elektroninių pranešimų epochos. Konkrečiai, taip manė McLuhanas, kuris radikaliai priešino šias epochas.

Žvelgiant grynai laiko įvykių požiūriu, iš tikrųjų pirmasis masiškai spausdinamos medžiagos pavyzdys – laikraštis – atsirado maždaug šimtą metų anksčiau negu televizija. Vis dėlto visiškai klystume manydami, kad laikraštis tėra ankstyvesnis periodas; iš pat pradžių elektroninė komunikacija buvo gyvybiškai svarbi masiškai spausdinamos medžiagos plėtrai. Nors telegrafas buvo išrastas šiek tiek vėliau, negu pirmą kartą suklestėjo dienraščiai ir periodikos leidiniai, jo išradimas turėjo lemiamą reikšmę tam, ką dabar laikome laikraščiu, o iš tikrųjų ir pačių „naujienų" sampratai. Telefonas ir radijo ryšys toliau stiprino šią sąsają.

Pirmieji laikraščiai (kartu su kitais pačiais įvairiausiais žurnalais ir periodikos leidiniais) suvaidino pagrindinį vaidmenį galutinai atskiriant erdvę nuo vietos, bet šis procesas tapo globaliniu reiškiniu tik todėl, kad spausdintos ir elektroninės žiniasklaidos priemonės buvo integruotos. Tai lengva parodyti remiantis modernaus laikraščio raida. Pavyzdžiui, Susan Brooker-Gross ištyrė, kaip pasikeitė laikraščių laiko ir erdvės „akiratis". Ji nustatė, kad tipiškos Amerikos laikraščio naujienų temos devynioliktojo šimtmečio viduryje, dar iki telegrafo paplitimo, skyrėsi tiek nuo XIX amžiaus pradžios, tiek ir nuo vėlesnio laikotarpio temų. Buvo pranešamos naujienos iš šiek tiek toliau esančių JAV miestų, bet ne taip greitai, kaip kad skaitytojas įpratęs jas sužinoti iš šių dienų laikraščių[15].

Brooker-Gross atskleidė, kad kol nebuvo telegrafo, naujienos būdavo skelbiamos apie artimus ir nesenus įvykius; kuo toliau įvykdavo koks nors įvykis, tuo labiau pavėluotai apie jį būdavo pranešama. Naujienos iš toli ateidavo, kaip ji tai vadina, „geografiškai supakuotos". Pavyzdžiui, iš Europos laivai tiesiogine šio žodžio prasme gabeno žinių paketus, ir jos buvo pateikiamos tokia forma, kokia buvo gautos: „iš Londono atplaukė laivas ir

atvežė šias naujienas". Kitais žodžiais sakant, komunikacijos kanalai ir laiko bei erdvės skirtumų nulemti suvaržymai tiesiogiai veikė spausdinamų naujienų puslapių pavidalą. Įdiegus telegrafą, o vėliau telefoną bei kitas elektronines priemones, lemiamu skelbiamų naujienų veiksniu pamažu tapo pats įvykis, o ne vieta, kur jis įvyko. Dauguma naujienų agentūrų išsaugo „privilegijuotos vietos" jausmą – teikia pirmenybę vietinėms naujienoms, bet tik tuo atveju, kai vietinis įvykis ypač reikšmingas[16].

Vaizdai, kuriuos transliuoja televizija, rodo filmai ir vaizdo aparatai, be abejo, sukuria medijuoto patyrimo tekstūras, kurių neįmanoma sukurti spausdintu žodžiu. Tačiau kaip ir laikraščiai, žurnalai, periodikos leidiniai ir kita spausdinta medžiaga, šios žiniasklaidos priemonės tiek išreiškia iškūnijančias, globalizuojančias modernybės tendencijas, tiek ir jos pačios yra įrankiai šioms tendencijoms realizuoti. Laiko ir erdvės reorganizavimo būdų, spausdintų ir elektroninių žiniasklaidos priemonių panašumai yra svarbesni negu jų skirtumai konstituojant modernias institucijas. Tai susiję su dviem pamatiniais medijuoto patyrimo modernybės sąlygomis bruožais. Vienas iš jų yra *koliažo efektas*. Kai įvykis pradeda daugiau ar mažiau visiškai dominuoti, žiniasklaida jį pateikia lygiagrečiai išdėstydama istorijas ir temas, kurių nesieja niekas, išskyrus tai, kad jos vyksta „tam tikru laiku" ir tam tikra seka. Laikraščio puslapis ir televizijos programa yra vienodai reikšmingi koliažo efekto pavyzdžiai. Ar šis efektas reiškia, kad išnyksta naratyvai, o gal net ženklai atskiriami nuo referentų, kaip manė kai kurie autoriai?[17] Žinoma, ne. Koliažas iš esmės nėra naratyvas; bet skirtingos temos žiniasklaidoje nereiškia, jog egzistuoja chaotiškas ženklų kratinys. Veikiau greta pateikiamos atskiros „istorijos" yra išraiškos sekmeniškumo, būdingo transformuotai laiko ir erdvės aplinkai, kurios beveik nebestruktūrina

vieta. Žinoma, šios istorijos nesudaro vieno naratyvo, bet jos yra priklausomos nuo mąstymo bei sąmonės vientisumo ir tam tikrais aspektais jį išreiškia.

Medijuotam modernių laikų patyrimui būdingas ir dar vienas pagrindinis bruožas: tai *tolimų įvykių įsiveržimas į kasdienę sąmonę*, kuri iš esmės organizuota šių įvykių suvokimo pagrindu. Daugelį vykių, apie kuriuos pranešama per žinias, individas, pavyzdžiui, gali suvokti kaip išoriškus ir tolimus, bet lygiai taip pat daugelis įvykių paprastai paliečia kasdienę veiklą. Medijuoto patyrimo sukuriamas pažįstamumas galbūt gana dažnai gali sukelti „tikrovės inversijos" jausmus: kai susiduriame su tikru objektu ir įvykiu, jie atrodo mažiau konkretūs negu pateikiami žiniasklaidoje. Be to, kasdieniame gyvenime galime retai patirti tuos dalykus (pavyzdžiui, tiesiogiai susidurti su mirtimi ir mirštančiaisiais), kuriuos nuolat mums pateikia žiniasklaida; susidūrimas su tikrais reiškiniais yra problema psichologiniu požiūriu. Vėliau plačiau nagrinėsiu šį reiškinį. Apskritai modernybės sąlygomis žiniasklaidos priemonės ne veidrodiškai atspindi tikrovę, bet iš dalies ją formuoja; tačiau tai nereiškia, kad turėtume daryti išvadą, jog žiniasklaida sukūrė autonomišką „hiperrealybę", kurioje ženklas arba vaizdinys yra viskas.

Jau tapo banalu teigti, kad modernybė skaido, atskiria. Kai kas net padarė prielaidą, kad toks skaidymas – tai naujo, modernybę pranokstančio socialinės raidos tarpsnio – postmodernios eros – pradžia. Tačiau unifikuojantys modernių institucijų bruožai yra tokie pat svarbūs modernybei – ypač brandžios modernybės tarpsniu – kaip ir skaidantys bruožai. Laiko ir erdvės „tuštėjimas" išjudino procesus, kurie sukūrė bendrą „pasaulį" ten, kur anksčiau nieko nebuvo. Daugumoje ikimodernių kultūrų, tarp jų ir viduramžių Europos kultūroje, laikas ir erdvė buvo

susiję su dievų ir dvasių sritimis bei su „vietos privilegijavimu“[18]. Daug įvairių ikimodernioms „pasaulio sistemoms“ būdingų kultūros ir sąmonės formų sudarė tikrai suskaidytą žmonių socialinių bendruomenių masyvą. Priešingai, vėlyvoji modernybė sukuria situaciją, kai žmonija tam tikra prasme tampa „mes“, nes susiduria su problemomis ir galimybėmis, kurioms atsiradus nelieka „kitų“.

Brandi modernybė ir jos egzistenciniai parametrai

Brandžiai modernybei būdingas plačiai paplitęs skepticizmas dėl providencialaus proto. Kartu pripažįstama, kad mokslas ir technika yra dviprasmiai dalykai, nes jie sukuria naujus rizikos ir pavojaus parametrus, bet siūlo ir naudingas galimybes žmonijai. Toks skepticizmas būdingas ne tik filosofų ir intelektualų veikalams ir apmąstymams – matėme, kad egzistencinių refleksyvumo parametrų įsisąmoninimas labai plačiai tampa paties refleksyvumo aspektu. Gyvendamas brandžios modernybės sukurtame „pasaulyje“, jautiesi lyg vairuotum didžiulę ir pavojingą krovininę mašiną[19]. Tai nereiškia, kad vyksta tik daugiau ar mažiau nenutrūkstami ir esminiai kaitos procesai, o ko gero, kaita nebūtinai visada atitinka žmogaus lūkesčius ar būna žmogaus kontroliuojama. Lūkestis, kad socialinė ir gamtinė aplinka bus vis racionaliau tvarkoma, nepasiteisino. Modernybės refleksyvumas tiesiogiai susijęs su šiuo reiškiniu. Nuolatinis žinojimo kišimasis į analizuojamo arba aprašomo veiksmo aplinkybes sukuria abejones, kuriomis papildomi potradiciniai teiginiai apie nelogišką ir klystantį pažinimo pobūdį.

Providencialus protas – mintis, kad vis pasaulietiškesnis daiktų prigimties supratimas savaime garantuoja saugesnį ir vertingesnį žmogaus egzistavimą, – turi iš iki-

modernių epochų kylančių likimo sampratų liekanų. Žinoma, likimo sampratos gali atrodyti niūrios, bet jos visada implikuoja, kad įvykių seka yra iš anksto nulemta. Modernybės sąlygomis tradicinės likimo sampratos gali neišnykti, bet jos dažniausiai nesuderinamos su pasaulėžiūra, kurios pamatiniu elementu tampa rizika. Pripažinti riziką esant rizika, t.y. pripažinti orientaciją, kurią mums daugiau ar mažiau primeta abstrakčios modernybės sistemos, – vadinasi, pripažinti, kad jokie mūsų veiklos aspektai nėra iš anksto nulemti ir kad jiems visiems gali daryti įtaką nenumatyti įvykiai. Šiuo požiūriu visiškai tikslu apibūdinti modernybę, kaip tai daro Ulrichas Beckas – kaip „rizikos visuomenę"[20]. Ši frazė nurodo ne vien paprastą faktą, kad modernus socialinis gyvenimas sukuria naujas žmonijai iškylančių pavojų formas. Gyventi „rizikos visuomenėje" – tai gyventi nusiteikus apskaičiuoti atviras – pozityvias ir negatyvias – veiklos galimybes, su kuriomis mes tiek individualiai, tiek ir globaliai nuolatos susiduriame šiuolaikiniame socialiniame gyvenime.

Kadangi modernios socialinės veiklos dinamiškumas yra refleksyviai mobilizuotas, tačiau iš prigimties padrikas, ši veikla iš esmės yra kontrfaktiško pobūdžio. Potradiciniame socialiniame pasaulyje individams ir bendrijoms kiekvienu momentu yra atviras neapibrėžtas potencialių veikimo krypčių laukas. Rinktis iš tokių alternatyvų visada reiškia rinktis „tartum" – tai klausimas, ką rinktis iš „galimų pasaulių". Gyvenimą modernybės sąlygomis geriausia traktuoti kaip rutinišką kontrfaktiškumų kontempliavimą, o ne kaip perėjimą nuo „orientacijos į praeitį", būdingos tradicinėms kultūroms, prie „orientacijos į ateitį".

Turint omenyje nepaprastą vėlyvosios modernybės refleksyvumą, ateities nesukuria tiesiog dar turinčių įvykti įvykių laukimas. „Ateitys" refleksyviai organizuojamos

dabartyje atsižvelgiant į tai, kad žinios nuolat patenka į aplinką, apie kurią ir buvo kaupiamos tos žinios – tai yra kaip tik tas procesas, kuris iš pažiūros paradoksaliai dažnai sužlugdo šių žinių keliamus lūkesčius. Futurologijos populiarumas brandžios modernybės sistemoje nėra ekscentriškas domėjimasis, prilygstantis senoviniam laimės būrimui. Šis populiarumas liudija pripažinimą, jog kontrfaktinių galimybių svarstymas yra iš vidaus būdingas refleksyvumui rizikos nustatymo ir įvertinimo kontekste. Kai kuriais atžvilgiais, žinoma, tokį požiūrį seniai įkūnija modernios institucijos. Pavyzdžiui, draudimas gana anksti buvo susietas ne tik su kapitalistinėje rinkoje glūdinčia rizika, bet ir su galima individų ir bendrijų ateitimi. Draudimo kompanijų mėginimai apskaičiuoti ateitį savaime yra rizikingas užmojis, bet kai kuriuos pagrindinius rizikos aspektus galima apriboti tokiais būdais, kurių neįmanoma griebtis daugeliu praktinės veiklos atvejų. Draudimo kompanijos skaičiuoja riziką statistiniais metodais, ir tokios kompanijos paprastai mėgina pašalinti tuos rizikos aspektus ar jos formas, kurių tikimybės negalima apskaičiuoti remiantis daugelio atvejų įvertinimu: būtent, jos mėgina pašalinti „Dievo veiksmus".

Gyvenimas visada buvo rizikingas dalykas, kupinas pavojų. Tad kodėl rizikos įvertinimas ir polinkis į kontrfaktinį mąstymą turėtų būti ypač reikšmingas moderniame socialiniame gyvenime palyginti su ikimoderniomis sistemomis? Šį klausimą galėtume papildyti klausimu apie ekspertizę: ar pasitikėjimas ir abstrakčios sistemos modernybės sąlygomis yra kas nors ypatinga, nes ikimoderniose kultūrose žmonės taip pat kreipdavosi su savo problemomis į tokius ekspertus kaip burtininkai ar hileriai? Vertinant abiem šiais aspektais, iš tikrųjų esama esminių skirtumų tarp ikimodernioms sistemoms būdingo visuotinumo ir modernybės institucijų. O dėl antrojo klausimo,

tai skirtumą lemia abstrakčių sistemų viską apimantis pobūdis, taip pat santykio tarp techninio ir neprofesionalaus žinojimo prigimtis. Ikimoderniose visuomenėse buvo ekspertų, tačiau nedaug techninių sistemų, ypač mažesnėse visuomenėse; todėl tokių visuomenių pavieniai nariai dažnai galėdavo gyventi, jeigu šito norėjo, remdamiesi beveik tik savo pačių lokaliu žinojimu, arba giminės, kuriai jie tiesiogiai priklausė, žinojimu. Toks abejingumas negalimas moderniais laikais. Kaip nurodžiau, kai kuriais atžvilgiais tai pasakytina apie visus žemėje gyvenančius žmones, bet ypač apie tuos, kurie gyvena modernybei svarbiausiose vietose.

Ryšiai tarp techninio ir nespecialistų žinojimo ikimoderniose ir moderniose sistemose skiriasi tuo, kad ekspertiniai įgūdžiai ir informacija nevienodai prieinami nespecialistams. Ekspertinis žinojimas ikimoderniose kultūrose labiau priklauso nuo procedūrų ir simbolinių formų, kurių negalima aiškiai kodifikuoti, arba, kai toks žinojimas kodifikuojamas, jis nepasiekiamas nespecialistams, nes raštingumo monopolį pavydžiai saugo grupelė žmonių. Ekspertinio žinojimo ezoterinio prado išlaikymas, ypač ten, kur šis pradas atskirtas nuo „įgūdžių ir menų", ko gero, yra svarbiausias pagrindas, leidžiantis ekspertams įgyti ypatingą statusą. Ezoteriniai ekspertizės aspektai moderniose sistemose mažai susiję arba visai nesusiję su jos uždarumu, nes juos lemia ilgas mokymasis ir specializacija, nors, be abejonės, ekspertai (kaip ir sociologai) gana dažnai sukuria žargono ir ritualo fasadą norėdami apginti savo pretenzijas į techninį išskirtinumą. Iš tikrųjų modernių abstrakčių sistemų pobūdį lemia specializacija. Žinių, kuriomis grindžiamos modernios ekspertizės formos, iš principo gali įgyti kiekvienas žmogus, jeigu tik turi reikiamų išteklių, laiko ir energijos. Tas faktas, kad pavienis žmogus gali būti tik vieno ar dviejų mažų mo-

dernaus žinojimo sistemų sektorių ekspertas, reiškia, kad daugumai žmonių abstrakčios sistemos yra nesuprantamos. Jų nesuprantamumą – tai pamatinis elementas pasitikėjimui plisti iškūnijimo mechanizmų kontekste – lemia kaip tik intensyvi specializacija, kurios poreikį sąlygoja ir kurią skatina abstrakčios sistemos.

Specializuota modernios ekspertizės prigimtis tiesiogiai stiprina permainingą, nevaldomą modernybės pobūdį. Priešingai negu ikimodernios ekspertizės formos, moderni ekspertizė yra labai refleksyviai mobilizuota ir paprastai orientuota į nuolatinį vidinį tobulėjimą arba efektyvumą. Ekspertų pastangos spręsti problemas labai dažnai vertinamos pagal tai, ar jie sugeba vis aiškiau ar tiksliau apibrėžti problemas (šios savybės savo ruožtu kuria tolesnę specializaciją). Tačiau kuo labiau individai susitelkia prie konkrečios problemos, tuo migločiau jie susigaudo dėl gretimų žinojimo sričių ir mažėja tikimybė, kad jie sugebės numatyti tuos savo žinojimo padarinius, kurie nepriklauso konkrečiai jų žinojimo taikymo sričiai. Nors ekspertizė organizuojama platesnių abstrakčių sistemų pagrindu, ji pati darosi vis siauresnė ir gali sukelti netikėtus ir nenumatytus rezultatus, kurių negalima suvaldyti – nebent toliau plėtoti ekspertizę ir kartoti tą patį reiškinį[21].

Ši specializuota ekspertizė ir ekscentriški padariniai yra svarbiausia priežastis, dėl kurios kontrfaktinis mąstymas ir nepaprastai reikšminga rizikos sąvoka vaidina tokį svarbų vaidmenį modernybės sąlygomis. Ikimoderniose kultūrose „galvojimas į priekį" paprastai reiškia tai, kad induktyviai naudojamasi sukauptu patyrimu arba kad tariamasi su pranašautojais. Pavyzdžiui, javus reikia sėti numatant būsimus poreikius ir turint galvoje metų laikų kaitą. Tradiciškai susiklostę ūkininkavimo metodai, galbūt papildomi ekspertų magiškais patarimais, naudojami

stengiantis susieti esamus poreikius ir būsimus rezultatus. Moderniame socialiniame gyvenime individams gali pavykti pragyventi ištisus laikotarpius derinant įsišaknijusius įpročius su konkrečių ekspertų patarimais, padedančiais „pataisyti reikalus" ir iškilus nenumatytiems atsitiktinumams. Patys ekspertai – pabrėžkime dar kartą, jie nėra aiškiai išskirtas gyventojų sluoksnis – gali atlikti savo techninį darbą būdami atsidavę siaurai specializacijai ir mažai domėdamiesi platesniais padariniais ar implikacijomis. Tokiomis aplinkybėmis rizikos vertinimas yra gana gerai „palaidotas" po daugiau ar mažiau nusistovėjusiais veikimo būdais. Tačiau ši praktika bet kada ir staiga gali tapti atgyvenusi arba iš pagrindų transformuota.

Ekspertinis žinojimas nesukuria stabilių induktyvių sričių; naujos, iš esmės permainingos situacijos ir įvykiai yra neišvengiamas abstrakčių sistemų plėtros rezultatas. Be to, vis dar esama pavojų, kylančių tose veiklos srityse, kurių nepersmelkia refleksyvumas (pavyzdžiui, pavojai, sukeliami žemės drebėjimų ar gamtinių nelaimių), bet daugumą jų filtruoja, o iš dalies ir aktyviai kuria šios veiklos sritys. Dažnai apie riziką mąstome atsižvelgdami į tikimybinius parametrus, kuriuos galima tiksliai nustatyti, arba turbūt apie ją mąstome taip, kaip mąsto draudimo kompanijos atlikdamos savo skaičiavimus. Bet modernybės sąlygomis daugelio rizikos formų neįmanoma tiksliai įvertinti, nes kinta jas formuojanti pažinimo aplinka; net ir palyginti uždaroje aplinkoje rizikos įvertinimas dažnai būna tinkamas tik „iki atskiro pranešimo".

Kodėl modernybė ir asmens tapatumas?

Noriu pasakyti, kad asmens tapatumo ir globalėjimo transformacijos – tai du lokalumo ir globalumo dialektikos poliai brandžios modernybės sąlygomis. Kitaip sa-

kant, intymių gyvenimo aspektų pokyčiai tiesiogiai susiję su labai plačių socialinių saitų kūrimu. Neketinu neigti, kad esama įvairiarūšių tarpinių saitų tarp, pavyzdžiui, vietų ir valstybės organizacijų. Bet brandžios modernybės sukurtas laiko ir erdvės nutolinimas toks didelis, kad pirmą kartą žmogaus istorijoje „asmuo" ir „visuomenė" tarpusavyje susieti globalinėje aplinkoje.

Brandžios modernybės sąlygomis ryšiui tarp asmens tapatumo ir modernių institucijų tiesioginę įtaką daro įvairūs faktoriai. Kaip pabrėžėme ankstesniuose puslapiuose, modernybė į žmogaus reikalus įneša gaivališką dinamizmą, siejamą su pasitikėjimo mechanizmų ir rizikos aplinkos pokyčiais. Nemanau, kad yra tiesa, kaip kad manė kai kurie autoriai, jog moderniai epochai, palyginti su ankstesnėmis eromis, būdingas didelis nerimas. Nerimas ir nesaugumas kamavo ne tik mūsų amžių, todėl vargu ar pateisinama kai kurių autorių prielaida, kad gyvenimas mažesnėse, tradiciškesnėse kultūrose tekėjo ramiau negu šiandien. Bet vyraujančio nerimo turinys ir forma tikrai pasikeitė.

Modernybės refleksyvumas apima ir asmens šerdį. Kitaip sakant, potradicinės tvarkos kontekste asmuo tampa *refleksyviu projektu*. Pereinamaisiais individų gyvenimo laikotarpiais visada prireikdavo psichinės reorganizacijos, kažko, kas tradicinėse kultūrose buvo dažnai suritualinama kaip *rites de passage*. Tačiau tose kultūrose, kuriose bendrijos mastu viskas daugmaž išlikdavo kaip buvę iš kartos į kartą, keisti tapatumą, aišku, buvo rizikinga – kaip kad tada, kai individas iš paauglystės pereina į pilnametystę. Modernybės sąlygomis, priešingai, keičiamą *Aš* reikia tirti ir konstruoti kaip dalį refleksyvaus proceso, kurio metu asmeniniai pokyčiai susiejami su socialiniais. Tai aiškiai pabrėžiama Wallerstein ir Blakeslee studijoje, o jų darbas yra ne tik tokio proceso dokumentas, bet ir

svarus įnašas į šį procesą. „Naujas *Aš* jausmas", kurį, pasak autorių, individas turi ugdyti po skyrybų, kuriamas kaip aspektas proceso, skinančio kelią naujoviškoms socialinėms formoms, pavyzdžiui, tokioms, kurios susijusios su moderniu patėviškumu (pats terminas „patėviškumas" yra palyginti naujas išradimas, padedantis konstituoti tai, ką jis dabar apibūdina). „Grįžimo prie asmens ankstyvosios patirties" procesas, kurį analizuoja Wallerstein ir Blakeslee, yra kaip tik asmens tapatumo refleksyvaus mobilizavimo aspektas; jis susijęs ne vien su gyvenimo krizėmis, o yra bendras modernios socialinės veiklos, siejamos su asmens psichine sąranga, bruožas.

Tokiomis sąlygomis abstrakčios sistemos tampa pagrindiniu ne tik institucinės modernybės tvarkos, bet ir asmens formavimosi bei jo tęstinumo veiksniu. Pavyzdžiui, ankstyvosios vaikų socializacijos metu vis daugiau vadovaujamasi ekspertų (pediatrų ir auklėtojų) patarimais ir instrukcijomis, o ne iš kartos į kartą atliekamomis iniciacijos procedūromis, be to, patys šie patarimai ir instrukcijos refleksyviai keičiami atsižvelgiant į vykstančių tyrimų rezultatus. Taigi sociologija ir psichologija, kaip akademinės disciplinos, tiesiogiai susijusios su asmens refleksyvumu. Vis dėlto akivaizdžiausiai ryšį tarp abstrakčių sistemų ir asmens parodo kuriami psichoterapijos būdai ir įvairiausios konsultavimo formos. Psichoterapijos plėtrą galima aiškinti grynai negatyviai – kaip reakciją į modernių institucijų daromą žlugdantį poveikį asmens patyrimui ir jausmams. Galima būtų sakyti, kad modernybė ardo mažos bendruomenės ir tradicijos kuriamą apsauginį karkasą, nes ji tokią bendruomenę ir tradiciją pakeičia daug didesnėmis, beasmenėmis organizacijomis. Individas jaučiasi apleistas ir vienišas pasaulyje, kuriame jam trūksta psichologinės paramos ir saugumo jausmo, kuriuos garantavo tradiciškesnė aplinka. Psichoterapija

siūlo žmogų, į kurį galima kreiptis, ir šis žmogus tampa pasaulietiniu dvasininko pakaitalu.

Nenoriu pasakyti, kad šį požiūrį reikia apskritai atmesti, nes jis, be abejo, iš dalies teisingas. Bet yra svarių priežasčių manyti, kad šis požiūris iš principo neadekvatus. Asmens tapatumas modernybėje tampa problemiškas – mat jį galima priešinti asmens ir visuomenės santykiams, būdingiems tradiciškesniems kontekstams; vis dėlto tai nėra vien netekties situacija ir tai nereiškia, kad nerimas neišvengiamai didėja. Psichoterapija nėra tiesiog priemonė naujoms nerimo formoms įveikti, o yra asmens refleksyvumo išraiška – tai reiškinys, kuris, kaip ir platesnės modernybės institucijos, individo atžvilgiu vienodai subalansuoja galimybę ir potencialią katastrofą.

Šį požiūrį gvildensime kituose skyriuose; bet prieš tai turėtume iškelti kelias bendro pobūdžio problemas, susijusias su asmeniu ir asmens tapatumu. Šie svarstymai kartu su iki šiol išplėtotomis sąvokomis sudarys bendrą konceptualinį viso šio tyrimo foną.

2

AŠ: ONTOLOGINIS SAUGUMAS IR EGZISTENCINIS NERIMAS

Asmens tapatumą reikėtų aiškinti remiantis visuminiu individo psichologinės struktūros vaizdu. Savo ankstesniuose darbuose teigiau, kad toks vaizdas turėtų atrodyti kaip „stratifikacijos modelis"[1]. Pradedame nuo prielaidos, kad būti žmogumi reiškia faktiškai visą laiką žinoti, vadovaujantis vienokiu ar kitokiu žmogaus apibūdinimu, ką darai ir kodėl tai darai. Tokio požiūrio logika buvo gerai ištyrinėta egzistencinės fenomenologijos ir Wittgensteino filosofijos perspektyvose. Socialines konvencijas, kurias kuriame ir atkuriame savo kasdienėje veikloje, agentas refleksyviai kontroliuoja kaip mūsų gyvenimo „vyksmo" aspektą. Refleksyvinis supratimas šia prasme būdingas visiems žmogaus veiksmams ir yra konkreti sąlyga rastis tam nepaprastai išplėtotam instituciniam refleksyvumui, apie kurį ankstesniame skyriuje kalbėjome kaip apie esminį modernybės komponentą. Visi žmonės nuolatos kontroliuoja savo veiklos aplinkybes, ir ši kontrolė yra to, ką jie daro, bruožas, o ji pati visada turi diskursyvių bruožų. Kitais žodžiais sakant, paprastai agentai paklausti sugeba diskursyviai paaiškinti savo elgesio pobūdį ir jo priežastis.

Tačiau galimybė pažinti agentus nereiškia vien to, kad diskursyviai įsisąmoniname jų veiklos sąlygas. Daugelis

sugebėjimo „tęsti" elementų būdingi praktinei sąmonei, įtrauktai į nuolatinę kasdienę veiklą. Praktinė sąmonė yra integrali refleksyvios veikimo kontrolės dalis, bet ji yra „nesąmoninga", o ne pasąmoninga. Daugumos praktinės sąmonės formų negalima „turėti galvoje" vykstant socialinei veiklai, nes jų nenusakomumas arba savaiminis suprantamumas yra esminė sąlyga, leidžianti veikėjams susitelkti prie atliekamų uždavinių. Tačiau jei apskritai sąmonė atskiriama nuo pasąmonės, tai kognityvinių barjerų, skiriančių diskursyvią sąmonę nuo praktinės, nėra. Pasąmoningi pažinimo ir emocinio valdymo būdai, pasak jų apibrėžimo, savotiškai priešinasi būti perkelti į sąmonę ir pasirodo joje tik iškreipto arba perkeltinio pavidalo.

Ontologinis saugumas ir pasitikėjimas

Praktinė sąmonė yra kognityvinis ir emocinis *ontologinio saugumo* jausmų inkaras. Visose kultūrose šie jausmai susiję su plačiomis žmogaus veiklos sritimis. Ontologinio saugumo sąvoka glaudžiai suaugusi su neišreiškiamu žodžiais praktinės sąmonės pobūdžiu, arba, fenomenologijos terminais kalbant, ji suaugusi su „suskliaudimais", kuriuos suponuoja „natūrali nuostata" kasdieniame gyvenime. Anapus to, kas galėtų atrodyti esą visiškai trivialūs kasdienės veiklos ir diskurso aspektai, tyko chaosas. O šis chaosas nėra tiesiog dezorganizacija, tai paties daiktų ir kitų asmenų tikroviškumo jausmo praradimas. Garfinkelio „eksperimentai" su kasdiene kalba labai glaudžiai siejasi su filosofine pagrindinių žmogaus egzistencijos charakteristikų refleksija[2]. Norint atsakyti net į paprasčiausią kasdienį klausimą ar reaguoti į pačią paviršutiniškiausią pastabą, reikia suskliausti į skliaustus potencialiai beveik begalinį individui atvirų galimybių lau-

ką. Tam, kad konkretus atsakymas būtų „tinkamas" arba „priimtinas", būtinas visiems bendras, bet neįrodytas ir neįrodomas tikrovės karkasas. Bendros žmonių ir daiktų tikrovės jausmas yra kartu ir stiprus, ir trapus. Jo stiprumą liudija didelis patikimumas tų kasdienės socialinės sąveikos kontekstų, kuriuos kuria ir reprodukuoja nespecialistai. Garfinkelio eksperimentai prieštaravo labai tvirtai pripažintoms konvencijoms, tad patyrusių jų irimą asmenų reakcijos buvo dramatiškos ir betarpiškos.

Tai buvo kognityvinės ir emocinės dezorientacijos reakcijos. Natūralios nuostatos trapumas akivaizdus kiekvienam, studijuojančiam Garfinkelio darbo protokolus. Užplūsta nerimas, kurį įprastinės kasdienio gyvenimo konvencijos paprastai sėkmingai slopina. Natūrali nuostata paima į skliaustus klausimus apie mus pačius, kitus ir objektų pasaulį, kurį būtina laikyti savaime suprantamu norint tęsti kasdienę veiklą. Atsakymai į šiuos klausimus, jeigu jie būtų pateikiami tiesmukiškai, daug labiau netikri negu jausmas, kad visam pažinimui „trūksta pagrindų"; arba, ko gero, iškylantys sunkumai sprendžiant šiuos klausimus iš esmės lemia tai, kad neįmanoma visiškai tvirtai pagrįsti iš pažiūros lengviau „įrodomų" pažinimo formų ir teiginių. Gyvendami mes paprastai laikome savaime suprantamais dalykus, kurie, kaip parodė filosofinio tyrinėjimo šimtmečiai, išnyksta pažvelgus į juos skeptišku žvilgsniu. Tokiems dalykams priklauso ir tie, kurie visai teisingai vadinami egzistenciniais – nesvarbu, ar individai savo psichologinių krizių laikotarpiais analizuoja juos filosofiškai, ar sprendžia praktiškai. Tai laiko, erdvės, tęstinumo ir tapatumo klausimai. Besivadovaujantys natūralia nuostata veikėjai laiko savaime suprantamais tuos egzistencinius savo veiklos parametrus, kuriuos palaiko, bet kurių jokiu būdu „nepagrindžia" jų sąveikos

sukurtos konvencijos. Egzistenciškai šios konvencijos reiškia, kad tyliai pripažįstamos trukmės ir plitimo kategorijos, taip pat objektų, kitų asmenų ir – tai itin svarbu šiam tyrimui – *Aš* tapatumas.

Abstrakčiai filosofiškai svarstyti šiuos dalykus, žinoma, yra kas kita, negu iš tikrųjų juos „išgyventi". Chaosą, grasinantį anapus įprastinių kasdienių konvencijų, psichologiškai galima suprasti kaip Kierkegaard'o nurodytą *baimę*: tai perspektyva būti užvaldytam nerimo, prasiskverbiančio iki pačių aiškaus „buvimo pasaulyje" jausmo šaknų. Praktinė sąmonė ir jos atkuriama kasdienė rutina padeda suskliausti tokį nerimą ne tik ar netgi iš esmės ne todėl, kad jos implikuoja socialinį stabilumą, o todėl, kad atlieka konstitutyvų vaidmenį organizuojant aplinką, kuri egzistencijos klausimų požiūriu yra „tarytum" aplinka. Jos pateikia orientavimosi modelius, kurie praktiškai padeda „atsakyti" į klausimus dėl egzistencijos sąrangos. Todėl tolesnės analizės metu itin svarbu suprasti, kad pagrindiniai tokių „atsakymų" aspektai yra emociniai, o ne tiesiog kognityviniai. Vėliau pamatysime, kad labai svarbu tai, ar labai smarkiai skirtingos kultūrinės aplinkos leidžia „tikėti" siektinu kasdienio gyvenimo aiškumu simboliškai aiškindamos egzistencinius klausimus. Bet kognityvinės prasmės sistemos nesukurs šito tikėjimo, jeigu jo negrįs atitinkamas emocinis atsidavimas, kurio ištakos, teigčiau, yra daugiausia pasąmoningos. Tokiam atsidavimui reikšmingi yra pasitikėjimas, viltis, drąsa.

Kaip toks tikėjimas įgyjamas žvelgiant žmogaus psichologinio formavimosi požiūriu? Kas sukuria ontologinio saugumo jausmą, leidžiantį individui ištverti pereinamuosius laikotarpius, krizes ir labai pavojingas aplinkybes? Pasitikėjimas egzistenciniais realybės pagrindais emociniu, o iš dalies ir kognityviniu požiūriu grindžiamas pasitikėjimu asmenimis, kuris įgyjamas ankstyvoje vaikys-

tėje. Tai, ką Erikas Eriksonas, sekdamas D.W. Winnicottu, vadina „pamatiniu pasitikėjimu", sukuria pirminį tinklą, iš kurio randasi suderinta emocinė-kognityvinė orientacija į kitus, objektų pasaulį ir asmens tapatumą[3]. Pamatinio pasitikėjimo patirtis yra šerdis tos ypatingos „vilties", apie kurią kalba Ernstas Blochas, ir yra to, ką Tillichas vadina „drąsa būti", šaltinis. Pirmųjų globėjų meilės ugdomas pamatinis pasitikėjimas lemtingai susieja asmens tapatumą su kitų vertinimais. Pamatinio pasitikėjimo numanomas abipusis ryšys su pirmaisiais globėjais iš esmės yra pasąmoningas socialumas, kuris ankstesnis už „Aš" ir „mane" ir yra svarbiausias bet kokio jų diferencijavimo pagrindas.

Pamatinis pasitikėjimas esminiu būdu susijęs su tarpasmeniniu laiko ir erdvės organizavimu. Tėvų tapatumo įsisąmoninimas prasideda emociškai suvokus *nebuvimą*: tai tikėjimas, kad globėjas sugrįš, net jeigu jo nebėra su vaiku. Pamatinį pasitikėjimą padeda nukalti tai, ką Winnicottas vadina „potencialia erdve" (iš tikrųjų tai laiko ir erdvės reiškinys), kuri susieja, bet ir atitolina vaiką ir pirminį globėją. Potenciali erdvė kuriama kaip priemonė, leidžianti vaikui pereiti nuo visagalybės prie realybės principo suvokimo. Tačiau „realybės" čia nereikia suprasti tiesiog kaip duoto objektų pasaulio, iš tikrųjų ją reikia suprasti kaip visumą patirčių, kurios konstitutyviai organizuojamos per vaiko ir globėjų tarpusavio ryšį.

Nuo pirmųjų gyvenimo dienų įprotis ir rutina vaidina pagrindinį vaidmenį mezgant vaiko ir globėjų santykius potencialioje erdvėje. Įtvirtinami esminiai ryšiai tarp rutinos, koordinuojančių konvencijų reprodukavimo ir ontologinio saugumo jausmo vėlesnėje individo veikloje. Iš šių ryšių galime matyti, kodėl iš pažiūros neesminiai kasdienės rutinos aspektai tampa emociškai reikšmingi, kaip kad atskleidė Garfinkelio „eksperimentai". Vis dėlto

kartu kasdienė rutina išreiškia giliai glūdinčius ambivalentiškumus, kuriuos implikuoja ankstyvos jų sąsajos su disciplina. Kaip parodė Wittgensteinas, rutiniška veikla niekada nebūna atliekama tiesiog automatiškai. Kūno kontrolės ir diskurso atžvilgiu veikėjas privalo nuolat būti budrus, kad sugebėtų „tęsti" socialinį gyvenimą. Įpročių ir rutinos palaikymas yra lemiama apsauga nuo grasinančio nerimo, bet kaip tik todėl jis pats yra kupinas įtampos reiškinys.

Pasak Winnicotto, vaikas „visą laiką yra ties neįsivaizduojamo nerimo riba". Labai mažas vaikas yra ne „būtis", o „besitęsianti būtis", kurią turi „pašaukti gyventi" globėjo parūpinama ugdymo aplinka[4]. Rutinos disciplina, puoselėdama „būties" prasmę ir ją atskirdama nuo „nebūties" – o tai yra pamatinis dalykas ontologiniam saugumui – padeda konstituoti „suformuotus egzistencijos rėmus". Ji skatina orientuotis į tuos objektų pasaulio aspektus, kurie perkelia simbolines nuosėdas į vėlesnį individo gyvenimą. „Pereinamojo laikotarpio objektai", Winnicotto terminais kalbant, užpildo potencialią erdvę tarp vaiko ir globėjų. Pirmieji *„Ne aš"* objektai, kaip ir rutina, su kuria jie beveik visada susiję, tiek gina nuo nerimo, tiek ir tuo pat metu susieja su atsirandančia stabilaus objektų ir asmenų pasaulio patirtimi. Pereinamojo laikotarpio objektai ankstesni už „tikrovės tikrinimą" froidiškąja prasme, nes jie yra dalis konkrečių būdų, leidžiančių vaikui pereiti nuo visagalės kontrolės prie manipuliacinės kontrolės.

Noriu įtikinti, kad pasitikėjimą, kuriuo vaikas įprastomis aplinkybėmis apdovanoja savo globėjus, galima suprasti kaip savotiškus *emocinius skiepus* nuo egzistencinio nerimo – kaip apsaugą nuo būsimų grėsmių ir pavojų, kuri leidžia individui palaikyti viltį ir drąsą visomis vėlesnėmis žlugdančiomis aplinkybėmis. Pamatinis pasiti-

kėjimas yra priedanga nuo veiklą ir sąveiką persekiojančių rizikų ir pavojų. Jis yra emocinis gynybinio šarvo pagrindas, arba *apsauginis kokonas*, gaubiantis visus eilinius individus ir leidžiantis jiems tvarkyti kasdienio gyvenimo reikalus.

Gyvenimo palaikymas tiek kūniška, tiek ir psichinės sveikatos prasme yra neatsiejamai susijęs su rizika. Faktas, kad žmogaus elgesiui tokią stiprią įtaką daro medijuotas patyrimas, taip pat veiklos žmonių sugebėjimai apskaičiuoti reiškia, kad kiekvieną individą gali (iš principo) užvaldyti nerimas dėl rizikos, glūdinčios pačiame gyvenime. „Nepažeidžiamumo" jausmas, kuris užkerta kelią negatyvioms galimybėms ir leidžia puoselėti apibendrintą vilties nuostatą, kyla iš pamatinio pasitikėjimo. Apsauginis kokonas iš esmės yra „nerealumo" jausmas, o ne tvirtas kliovimasis saugumu: praktikos plotmėje suskliaudžiami į skliaustus galimi įvykiai, kurie sukeltų grėsmę veikėjo kūniškam ar psichiniam vientisumui. Jo teikiamą apsauginį barjerą gali laikinai ar ilgesniam laikui pramušti įvykiai, kurie su visokia rizika susijusius negatyvius atsitiktinumus parodo kaip realius. Kuris vairuotojas, pravažiavęs didelės eismo nelaimės vietą, po to nesijautė toks blaivus, kad keletą mylių važiavo lėčiau? Toks pavyzdys rodo – ne kontrfaktiniame abstrakčių galimybių pasaulyje, bet apčiuopiamai ir ryškiai, – kokie pavojai tyko vairuotojo, ir todėl padeda laikinai išsinerti iš apsauginio kokono. Bet sąlygiško nepažeidžiamumo jausmas sugrįžta, ir po to vėl tikėtina, jog vairuotojas bus linkęs didinti greitį.

Pabrėždami savaime suprantamos rutinos ir ontologinio saugumo tarpusavio priklausomybę, nenorime pasakyti, kad „daiktų geradarybės" jausmas kyla iš šuniško prisirišimo prie įpročio. Priešingai, aklas įsipareigojimas įsigalėjusioms rutinoms, kad ir kas atsitiktų, yra neurotiš-

kos manijos požymis. Tai yra neurotiška manija, kurios ištakos – vaiko nesėkmė, kad ir kokia būtų jos priežastis, atverti potencialią erdvę taip, kad būtų sukurtas pamatinis pasitikėjimas. Tai maniakiškumas, kylantis iš nesuvaldyto nerimo, kuriam trūksta ypatingos vilties, sukuriančios nusistovėjusius modelius, pranokstančius ir socialinius ryšius. Rutina yra pagrindinis brėstančio individo autonomijos elementas – vadinasi, praktinis meistriškumas, kaip „gyventi toliau" socialinio gyvenimo kontekstuose, nėra priešiškas kūrybingumui, bet yra jo prielaida ir pats yra jo laiduojamas. Paradigminis atvejis yra kalbos išmokimas ir vartojimas, bet tai, kas tinka diskursyviai sričiai, taip pat tinka ir ankstyvesnėms mokymosi ar patyrimo formoms.

Kūrybingumas, t.y. sugebėjimas veikti arba mąstyti naujoviškai, palyginti su anksčiau susiklosčiusiais veiklos būdais, glaudžiai susijęs su pamatiniu pasitikėjimu. Pats pasitikėjimas dėl savo prigimties yra tam tikra prasme kūrybingas, nes jis suponuoja įsipareigojimą, kuris yra „šuolis į nežinomybę", ir pasidavimą likimui, kuris reiškia pasiruošimą patirti naujus dalykus. Tačiau pasitikėti taip pat reiškia susidurti (nesąmoningai arba kitaip) su galimybe prarasti: pamatinio pasitikėjimo atveju galima prarasti globėjų paramą ištikus nelaimei. Praradimo baimė skatina stengtis; vaikas emociškai „dirba prie" santykių, palaikančių pamatinį pasitikėjimą ir kartu jis mokosi „kognityvinio darbo", kurio prireikia darant net pačius įprasčiausius dalykus.

Kūrybingas įsipareigojimas kitiems ir objektų pasauliui beveik neabejojamai yra pamatinis psichologinio pasitenkinimo ir „moralinės prasmės" atradimo komponentas. Nėra reikalo mums griebtis paslaptingos filosofinės antropologijos, jeigu norime suprasti, kad kūrybingumo *kaip* rutiniško reiškinio patyrimas yra pamatinis asmens

vertės, taigi ir psichinės sveikatos, ramstis. Kai individai negali gyventi kūrybiškai todėl, kad turi per prievartą atlikti rutiniškus veiksmus, arba todėl, kad jiems nepavyko pripažinti visiško juos supančių asmenų ir objektų „kietumo", matyt, prasiverš jų chroniškos melancholiškos arba šizofreniškos tendencijos. Winnicottas nurodo, kad ankstyvuoju vaiko gyvenimo laikotarpiu „normali laukiama aplinka" yra būtina tokio kūrybingo įsipareigojimo formavimosi sąlyga. Vaikas turi patirti „beprotybės" tarpsnį, kuris, pasak Winnicotto, „leidžia kūdikiui būti pamišusiam tik kūdikiams leistinu būdu" ir „tampa beprotybe tik tuo atveju, jeigu pasirodo vėliau". Vaiko „beprotybė" yra jo kūrybingumas tuo tarpsniu, kai įgyjami pirmieji rutiniški įgūdžiai ir atsiveria potenciali erdvė tarp vaiko ir jo globėjų. Vaikas „kuria objektą, bet pats objektas nebūtų sukurtas, jeigu jo jau nebūtų buvę čia"[5].

Pamatinis pasitikėjimas yra tiek asmens tapatumo, tiek ir kitų asmenų bei objektų tapatumo ugdymo sąlyga. Potenciali erdvė tarp vaiko ir globėjų tampa priemone atmesti kitą objektą kaip *„Ne aš"*. Vaikas, pereidamas iš tarpsnio, kai jis yra susiliejęs su pagrindiniu globėju, atsiskiria nuo to globėjo kaip tik tuo metu, kai globėjas pradeda skirti mažiau dėmesio tam, kad būtų patenkinti vaiko poreikiai. Potenciali erdvė, leidžianti atsiskyrus rastis ankstyvajam (ir nesąmoningam) *Ne aš*, atitinka atsiskyrimo tarpsnį, kuris pasiekiamas tam tikru suaugusiųjų psichoterapijos momentu. Kaip ir ankstyvoje vaikystėje, santykių nutraukimas, kuris negrindžiamas pasitikėjimu ir patikimumu, gali turėti traumuojančių padarinių. Tiek vaikui, tiek ir suaugusiam pacientui pasitikėjimas yra būdas įveikti nebuvimą laike ir erdvėje, kurį implikuoja potencialios erdvės atsivėrimas. Nors sąmoningiau ir labiau pasitikėdamas savimi, pacientas, kaip ir vaikas, įsitraukia

į autonomijos kūrimo procesą, kurio metu analitikas toleruoja ir jo atsiskyrimą.

Nerimas ir socialinė organizacija

Ankstesniame skirsnyje įrodinėjau, kad įgyjami rutiniški dalykai bei su jais siejamos meistriškumo formos žmogaus gyvenimo pradžioje toli gražu nėra tik prisitaikymas prie jau egzistuojančio asmenų ir objektų pasaulio. Per juos žmogus emociškai perima „išorinio pasaulio" tikrovę, o be šito jis negalėtų saugiai gyventi. Toks perėmimas kartu yra ir asmens tapatumo šaltinis, nes šis tapatumas formuojasi išmokstant, kas yra *Ne aš*. Nors čia pabrėžiami emociniai pirmųjų susidūrimų su tikrove aspektai, šitoks požiūris puikiai suderinamas su Wittgensteino išorinės tikrovės samprata. Kartais Wittgensteino filosofijos interpretatoriai nukreipdavo ją reliatyvizmo link, bet akivaizdu, kad Wittgensteinas nebuvo reliatyvistas. Yra visuotinai patiriamas išorinės tikrovės pasaulis, bet jo tiesiogiai neatspindi prasmingi konvencijų, pagal kurias veikėjai organizuoja savo elgesį, komponentai. Prasmė nėra kuriama aprašinėjant išorinę tikrovę ir ji neglūdi semiotiniuose koduose, sutvarkytuose nepriklausomai nuo mūsų susidūrimų su ta tikrove. Ko gero, tai, „ko negalima perteikti žodžiais" – asmenų ir objektų tarpusavio mainų kasdienėje praktikoje – yra būtina to, ką galima pasakyti ir praktinėje sąmonėje glūdinčių prasmių sąlyga.

Taigi žinoti žodžių prasmę reiškia sugebėti vartoti juos kaip integralinę rutiniško kasdienio gyvenimo realizavimo dalį. Tikrovę pažįstame ne suvokdami ją esant tokią, bet kurdami skirtumus kasdienėje praktikoje. Sužinoti žodžio „stalas" prasmę reiškia sužinoti, kam jis naudojamas, o tai reiškia ir žinoti, kuo stalo naudojimas skiriasi

nuo tokių funkcinių objektų kaip kėdė ar suolas naudojimo. Prasmės suponuoja skirtumus, bet šie skirtumai laikomi kasdienėje patirtyje duotos tikrovės dalimi, o ne vien skirtumais tarp žymiklių struktūralistine prasme.

Dar prieš įgyjant kalbą tie skirtumai, kurie vėliau paverčiami lingvistinėmis prasmėmis, įtvirtinami potencialioje erdvėje, atsirandančioje tarp vaiko ir globėjų. Tikrovė nėra tik „čia ir dabar", tiesioginio juslinio suvokimo kontekstas, ji yra tapatumas ir kaita to, ko *nėra* – šią akimirką nematau arba iš tikrųjų niekada su tuo tiesiogiai nesusidūriau, o tiesiog pripažįstu tai kaip esantį „ten". Todėl apie išorinę tikrovę daugiausia sužinoma iš medijuotos patirties. Nors dauguma turtingesnių tokios patirties tekstūrų priklauso nuo diferencijuotų lingvistinių detalių, išorinės tikrovės savybės pradedamos suvokti daug anksčiau. Tai, kad sužinome, kokie yra nesantys asmenys ir objektai – pripažįstame tikrovės pasaulį esant tikrove, – lemia pamatinio pasitikėjimo teikiamas emocinis saugumas. Nerealumo jausmai, galintys visą gyvenimą persekioti individus, kurių pamatinis pasitikėjimas ankstyvoje vaikystėje buvo menkai išugdytas, būva įvairiausių formų. Tokie individai gali jausti, kad objektų pasaulis arba kiti žmonės egzistuoja tik kaip šešėliai, arba jiems gali nepavykti išlaikyti aiškaus savojo *Aš* tapatumo ir jo tęstinumo jausmo.

Nerimą reikia aiškinti visos individo plėtojamos saugumo sistemos perspektyvoje, o ne tik kaip situacinį konkretų reiškinį, susijusį su konkrečiomis rizikomis arba pavojais. Tikriausiai visi tyrinėtojai pritars, kad nerimą reikia skirti nuo baimės. Baimė yra atsakas į konkrečią grėsmę ir todėl turi aiškų objektą. Kaip teigia Freudas, nerimas, priešingai negu baimė, „ignoruoja objektą": kitais žodžiais sakant, nerimas yra apibendrinta individo emocinė būsena. Freudas toliau nurodo, kad tai, kiek nerimas bus jaučia-

mas konkrečioje situacijoje, smarkiai priklauso nuo asmens „žinių ir galios *vis-á-vis* išorinį pasaulį jausmo".[6] „Nerimastingo pasiruošimo" būsena skiriasi nuo nerimo apskritai, nes tai yra fiziologinė ir funkcinė sąlyga organizmui pasiruošti susitikti su grėsmės šaltiniu. Pasiruošimas veikti tarsi padeda tinkamai reaguoti į pavojų; pats nerimas tam netinka, nes jis greičiau paralyžiuoja reikiamus veiksmus, o ne juos skatina[7].

Kadangi nerimas yra difuziškas, jis yra palaidas: neturėdamas konkretaus objekto, jis gali prisirišti prie dalykų, bruožų arba situacijų, kuriose glūdi netiesioginė (nors pasąmoningai tiksli) reakcija į tai, kas iš pradžių ją sukėlė. Freudo raštuose pateikiama daug pavyzdžių, kaip atrodo įvairios žmonių fiksacijos arba obsesijos, nors kitais atžvilgiais šie žmonės yra palyginti ramūs. Nerimas yra pakeičiamas: simptomas užima vietą nerimo, kurį „praryja" griežtas pasirinkto elgesio šablonas. Tačiau šablonas kupinas įtampos, nes užplūsta nerimas, kai asmuo nesugeba ar jam trukdoma elgtis pasirinktu būdu. Pakaitalai turi du pranašumus nerimo valdymo požiūriu: jie neleidžia tiesiogiai patirti psichinio konflikto, kylančio iš ambivalentiškumo, ir jie užkerta kelią tolesniam nerimo plitimui iš pirminio jo šaltinio. Atrodo, galima daryti pagrįstą išvadą, kad nerimas nekyla iš nesąmoningo slopinimo; priešingai, slopinimą ir su juo susijusius elgesio simptomus sukelia nerimas. Nerimas iš esmės yra baimė, praradusi savo objektą dėl nesąmoningai susidariusios emocinės įtampos, kuri išreiškia „vidinius pavojus", o ne įkūnytas grėsmes. Nerimą iš esmės turėtume traktuoti kaip nesąmoningai organizuotą baimės būseną. Nerimo jausmus galima iš dalies patirti sąmoningai, bet asmuo, sakantis „jaučiu nerimą", paprastai suvokia ir tai, *dėl ko* jis

sunerimęs. Ši situacija specifiškai skiriasi nuo „palaido" pobūdžio pasąmoningo nerimo.

Visi individai išsiugdo kokią nors ontologinio saugumo sistemą, pagrįstą įvairiausio pobūdžio rutina. Žmonės įveikia pavojus ir su jais susijusias baimes padedami emocinių ir elgsenos „formulių", tapusių jų kasdienio elgesio ir mąstymo dalimi. Nerimas taip pat skiriasi nuo baimės ir tuo, kad jis susijęs su (pasąmoningai) suvoktomis grėsmėmis, kylančiomis individo saugumo sistemos vientisumui. Čia labai naudinga Harry Stacko Sullivano, o ne paties Freudo atlikta nerimo analizė.[8] Sullivanas pabrėžia, kad saugumo jausmo poreikis formuojasi vaiko gyvenime labai anksti ir „žmogui yra daug svarbesnis negu impulsai, kuriuos sukelia alkio ar troškulio pojūtis" [9].

Panašiai kaip Winnicottas ir Eriksonas, Sullivanas pabrėžia, kad ankstyvąjį vaiko saugumo jausmą puoselėja globėjai, ir tai jis aiškina vaiko jautrumu tėviškam pritarimui ar nepritarimui. Nerimas jaučiamas todėl, kad gerokai anksčiau, negu susiformuoja sąmoningos reakcijos į kito nepritarimą, juntamas realus ar įsivaizduojamas globėjų nepritarimas. Nerimas jaučiamas kaip „kosminis" patyrimas, susijęs su kitų reakcijomis ir su atsirandančia savigarba. Jis puola asmens branduolį, kai tik sukuriama pamatinė saugumo sistema, ir todėl individui taip sunku jį suobjektinti. Kylantis nerimas paprastai kelia grėsmę savo tapatumo suvokimui, nes savivoka, susijusi su konstitutyviais objektų pasaulio bruožais, tampa miglota. Tik remdamasis pamatinio saugumo sistema – ontologinio saugumo jausmo šaltiniu, individas suvokia save susijusį su asmenų ir objektų pasauliu, kuris kognityviai organizuojamas per pamatinį pasitikėjimą.

Nerimo ir baimės arba suvokimo, turinčio išoriškai konstituotą obektą, skyrimas gana dažnai buvo siejamas

su tolesniu neurotiško ir normalaus nerimo skyrimu[10]. Tačiau šis pastarasis skyrimas atrodo nebūtinas, jeigu pripažįstame, kad nerimas iš pagrindų priklauso nuo pasąmoningų operacijų. Nerimas yra ir normalus, ir neurotiškas vienu metu: normalus, nes pamatinio saugumo sistemos mechanizmai visada turi nerimą kurstančių elementų, ir neurotiškas tuo atžvilgiu, kad „neturi objekto" froidiškąja šitos frazės prasme. Ar nerimas luošina asmenybę, ar tampa, pavyzdžiui, maniakišku arba fobišku elgesiu, priklauso nuo psichosocialinės individo brandos, bet šios charakteristikos nėra kildintinos iš skirtingų nerimo tipų. Jos daugiau nusako nerimo mastą ir su juo susijusio slopinimo pobūdį.

Nerimo sėkla glūdi baimėje išsiskirti su pirmuoju globėju (paprastai su motina) – tai reiškinys, kuris kelia grėsmę pačiam besiformuojančiam vaiko *Aš* branduoliui bei apskritai ontologiniam jo saugumui. Praradimo baimė – negatyvus aspektas pasitikėjimo, kuris ugdomas, nors ir nėra globojančių asmenų laike ir erdvėje, – yra paplitęs ankstyvosios saugumo sistemos bruožas. Ji savo ruožtu susijusi su priešiškumu, kurį skatina pametimo jausmai: šis priešiškumas yra meilės jausmo, kuris drauge su pasitikėjimu kuria viltį ir drąsą, antitezė. Nerimo sukeltą vaiko priešiškumą lengviausia suprasti kaip reakciją į bejėgiškumo keliamą skausmą. Kol priešiškumas nevaržomas ir nevaldomas, jis gali kurstyti nerimą vis didėti, ypač tais atvejais, kai vaiko reiškiamas pyktis sukelia atsakomąjį globėjų priešiškumą[11].

Tapatinimasis ir projekcija yra pagrindinės priemonės, padedančios išvengti potencialių nerimo ir priešiškumo proveržių. Tapatinimasis būna dalinis ir kontekstinis – perimami tokie kito bruožai arba elgesio modeliai, kurie padeda šalinti arba mažinti nerimą keliančius modelius. Jis visada susijęs su įtampa, nes yra dalinis, nes čia veikia

projekcijos mechanizmai ir jis iš esmės yra gynybinė reakcija į potencialų nerimą. Nerimas, kylantis dėl to, kad nėra globėjo, taip pat laiko ir erdvės santykis kaip pamatinio pasitikėjimo formavimo arena yra pirmieji akstinai tapatintis bei kognityvinio mokymosi, kurio metu suvokiamos objektų pasaulio savybės, ištakos. Taip sakant, „tapimas kito dalimi" pamažu formuoja supratimą, kad nėra ir kad „kitas" *yra* atskiras asmuo.

Kadangi nerimas, pasitikėjimas ir kasdienė socialinės sąveikos rutina taip glaudžiai susiję tarpusavyje, galime lengvai suprasti kasdienio gyvenimo ritualus kaip dengiamuosius mechanizmus. Šis teiginys nereiškia, kad tokius ritualus reikia interpretuoti funkciškai, kaip priemones nerimui mažinti (todėl ir socialinės integracijos priemones), mat iš tikrųjų jie susiję su socialiniu nerimo valdymu. Stebimas gatvės praeivių „pilietinis abejingumas", kurį taip puikiai analizavo Goffmanas, padeda palaikyti visuotinio pobūdžio pasitikėjimo nuostatas, nuo kurių priklauso viešas bendravimas[12]. Lygindami šį reiškinį su tipiškomis ikimodernių kontekstų nuostatomis, galime suprasti, kad tai yra modernybės „gaminimo" kasdieniu bendravimu pradmenys.

Pilietinis abejingumas reprezentuoja numanomą abipusio pripažinimo ir apsaugos sutartį, kurią sudaro modernaus socialinio gyvenimo viešosios aplinkos dalyviai. Asmuo, sutikęs gatvėje kitą asmenį, parodo tiriančiu žvilgsniu, kad šis yra vertas pagarbos, o po to savo žvilgsnį pakoreguoja taip, kad būtų aišku, jog jis pats nekelia kitam grėsmės; o kitas asmuo daro tą patį. Daugelyje tradicinių kontekstų, kur ribos tarp „pažįstamų" ir „svetimų" yra griežtos, žmonės neturi pilietinio abejingumo ritualų. Jie gali arba apskritai vengti kito žvilgsnio, arba spoksoti tokiu žvilgsniu, kuris modernioje socialinėje aplinkoje atrodytų įžūlus arba grasinantis.

Goffmano aptariami pasitikėjimo ir takto kasdieniame gyvenime ritualai toli gražu nėra vien būdai savo arba kitų asmenų savigarbai apsaugoti (arba, ypatingais atvejais, būdai pulti arba užgauti savigarbą). Kiek jie susiję su pamatine kasdienės sąveikos esme – tai kūno gestų kontrolė, veidas ir žvilgsnis bei kalbos vartojimas, – jie paliečia esmingiausius ontologinio saugumo aspektus.

Egzistenciniai klausimai

Būti ontologiškai saugiam reiškia pasąmonėje ir praktinėje sąmonėje turėti „atsakymus" į pamatinius egzistencinius klausimus, kuriuos vienaip ar kitaip kelia visas žmogaus gyvenimas. Kaip teigia Kierkegaard'as, nerimas tam tikra prasme ateina su žmogaus laisve; laisvė nėra išankstinė individo charakteristika, o atsiranda pradedant ontologiškai suprasti išorinę tikrovę ir asmeninį tapatumą. Autonomija, kurią įgyja žmonės, randasi iš jų sugebėjimo plėsti medijuotą patyrimą – pažinti tiesiogiai nejuntamų objektų ir įvykių savybes. Turėdami tai omenyje, galime perinterpretuoti Kierkegaard'o pateiktą nerimo kaip „laisvės galimybės" apibūdinimą[13]. Kaip visuotinis reiškinys nerimas kyla iš individo sugebėjimo, o iš tikrųjų iš būtinybės, mąstyti apie ateitį, kontrfaktiškai numatyti būsimas galimybes ir susieti jas su dabartine veikla. Bet iš esmės nerimas (arba jo tikimybė) kyla iš paties ontologinio saugumo implikuojamo „tikėjimo" nepriklausomu asmenų ir objektų egzistavimu.

Pirmasis egzistencinis klausimas, į kurį vaikas „atsako" ankstyvuoju savo psichinės raidos tarpsniu, liečia patį *egzistavimą*: atrandamas ontologinis „išorinės tikrovės" karkasas. Kai Kierkegaard'as analizuoja nerimą, arba pradinę baimę, kaip „būties kovą su nebūtimi", jis tiesiogiai

nurodo šią problemą. „Būti" individui reiškia turėti ontologinį supratimą[14]. Jis nėra tas pat kas asmeninio tapatumo supratimas, nors šie du dalykai ir būtų buvę glaudžiai susiję vaikui kaupiant patirtį. „Būties kova su nebūtimi" yra amžinas individo uždavinys – ne tiesiog „perimti" tikrovę, bet kurti ontologinius atskaitos taškus kaip integralinį „tęstinumo" kasdienio gyvenimo kontekstuose aspektą. Egzistencija yra buvimo-pasaulyje kjerkegoriška prasme būdas. „Kurdami" kasdienį gyvenimą, visi žmonės „atsako" į būties klausimą; juos tai daryti verčia jų atliekamos veiklos prigimtis. Kaip ir į kitus egzistencijos klausimus, kuriuos minėsime vėliau, į šiuos klausimus „atsakoma" pačiu elgesiu.

Ikimoderniuose kontekstuose tradicija atliko svarbiausią vaidmenį artikuliuojant veiklą ir ontologinius karkasus; tradicija sukuria organizuojančią socialinio gyvenimo terpę, specifiškai pritaikytą ontologiniams principams. Pirmiausia tradicija taip sutvarko laiką, kad būtų apribotas kontrfaktinės ateities atvirumas. Visose kultūrose, taip pat ir pačiose tradiciškiausiose, žmonės skiria ateitį, dabartį ir praeitį, o ir veiklos alternatyvas vertina atsižvelgdami į tikėtiną ateitį. Bet kaip matėme ankstesniame skyriuje, ten, kur dominuoja tradiciniai praktikos būdai, praeitis įterpia į ateitį platų „patikrintos praktikos" ruožą. Laikas nėra tuščias, ir nuoseklus „būties modelis" susieja ateitį su praeitimi. Be to, tradicija kuria daiktų tvirtumo jausmą, kuris paprastai supina kognityvinius ir moralinius elementus. Pasaulis yra toks, koks yra todėl, kad jis yra toks, koks turi būti. Žinoma, daugelyje tradicinių kultūrų ir faktiškai visose racionalizuotose religinėse sistemose randamos aiškios ontologinės sampratos, nors gali egzistuoti didelė įtampa tarp jų ir pačių tradicinių praktikų įgyvendinimo.

Antrojo tipo egzistencijos klausimai liečia ne tiek būties prigimtį, kiek santykius tarp išorės pasaulio ir *žmogaus gyvenimo*. Čia taip pat svarbus fundamentalus laiko aspektas, iškylantis kaip žmogaus baigtinumas, lyginamas su laiko begalybe arba „amžinybe". Visi žmonės gyvena panirę į tai, ką aš kitur pavadinau *egzistenciniu priešstaravimu*: priklausome negyvajam pasauliui, tačiau kaip turinčios savimonę būtybės, suvokiančios savo baigtinumą, priešstatome save jam. Kaip sako Heideggeris, *Dasein* yra būtis, kuri ne tik gyvena ir miršta, bet ir suvokia savojo mirtingumo horizontą. Tai „egzistencinis nebūties supratimas", apie kurį kalba Tillichas, „tai supratimas, kad nebūtis yra individo būties dalis"[15]. Mirtis grynai biologiniu požiūriu yra palyginti neproblemiška – tai fiziologinių organizmo funkcijų nutrūkimas. Kierkegaard'as nurodo, kad, priešingai negu biologinė mirtis, „subjektyvi mirtis" yra „absoliutus netikrumas" – kažkas, ko mes iš esmės nesuprantame. Egzistencinė problema – kaip priartėti prie subjektyvios mirties: „yra taip, kad gyvendamas individas visiškai neturi galimybės kokia nors prasme priartėti prie mirties, kadangi jis negali eksperimentiškai prie jos pakankamai arti prieiti komiškai nepaaukodamas savęs ant savo eksperimento altoriaus ir kadangi jis negali eksperimentiškai valdyti eksperimento, tai nieko iš jo nesužino[16].

Psichoanalizė, aiškindama nerimo ištakas, egzistenciniam baigtinumo horizontui neteikia didelės reikšmės, arba, ko gero, pasąmonė negali suvokti savo mirties, bet ne dėl tos priežasties, apie kurią kalba Kierkegaard'as, o todėl, kad pasąmonė nesuvokia laiko. Nerimas dėl mirties Freudo teorijoje pirmiausia kyla iš baimės prarasti kitus ir todėl tiesiogiai susijęs su ankstyvuoju kitų nebuvimo patyrimu. Tačiau šių dviejų aiškinimų skirtingumas daugiau tariamas negu realus. Juk jeigu nepajėgiame suprasti

„subjektyvios mirties", tai mirtis yra ne daugiau ir ne mažiau kaip perėjimas iš būties į nebūtį, o nebūties baimė tampa viena iš svarbiausių bręstančio vaiko nerimo formų. Vaiko būčiai pirmiausia kelia grėsmę praradimo jausmai arba nuojautos – supratimas, kad asmenų ir objektų pastovumas yra susijęs su globėjų kuriamais stabiliais santykiais. Galimas globėjų praradimas yra pirminis akstinas rastis baimėms dėl savo mirties ir ligos. Galbūt iš tikrųjų individas pasąmoningai negali suvokti savo mirties. Kaip teigia Freudas, pasąmoningai visi mes manome, kad stebėsime savo mirtį. Bet baigtinumo sąmonė, kurią žmonės išsiugdo vis geriau kognityviai įvaldydami laiko kategorijas, siejama su absoliučiai pamatinėmis nerimo rūšimis.

Pripažįstant, jog suvokti mirtį žmonėms itin svarbu egzistenciškai, nebūtina pritarti „autentiškumo" filosofijai, kurią sukūrė Kierkegaard'as ir Heideggeris. Heideggeriui mirtis yra *Dasein* „esmingiausia galimybė", kuri, atsiskleisdama kaip būtinybė, leidžia rinktis „autentišką gyvenimą". Kaip tik baigtinumas leidžia mums įžvelgti šiaip jau praeinančių įvykių moralinę prasmę, kažką, kas būtų atimta iš baigtinių horizontų neturinčios būtybės. „Sąžinės šauksmas", kylantis iš baigtinumo suvokimo, paskatina žmogų suprasti savo kaip „būties-myriop laikišką esmę". Tai, ką Heideggeris vadina „ryžtu", yra primygtinė būtinybė, pajuntama kaip poreikis mestis į tai, ką turi pasiūlyti gyvenimas individui, kol „išbėga" jo laikas[17]. Heideggeris pateikia šį požiūrį ne kaip moralės filosofiją, o kaip žmogaus patirties realijų aiškinimą. Vis dėlto tokį požiūrį tikrai sunku palaikyti remiantis transcendentiniu pagrindu. Šis požiūris pirmiausia priskirtinas civilizacijai, kurią palietė tai, ką Kierkegaard'as vadina „liga mirčiai" ir supranta ją kaip polinkį pripažinti, jog individui mirtis iš tiesų yra pabaiga[18]. Nors nerimas dėl

baigtinumo, kurį sukelia psichologinis individo brendimas, yra universalus, kultūrinės mirties reprezentacijos nėra universalios. Religinės kosmologijos gali žaisti su tokiu nerimu plėtodamos gyvenimo po mirties arba atgimimo ciklų sampratas. Vis dėlto jos ne visada visomis įmanomomis priemonėmis puoselėja moralines prasmes, nes pirmiausia pabrėžia individo egzistencijos laikinumą.

Trečios kategorijos egzistencijos klausimai liečia *kitų asmenų* egzistavimą. Joks kitas klausimas nebuvo išsamiau nagrinėjamas ankstyvojoje fenomenologinėje literatūroje, bet privalome būti atsargūs, jeigu norime išvengti filosofinių klaidų, kurių auka tapo toji literatūra. Formuluodamas tarpasmeninio pažinimo sampratą, Husserlis rėmėsi karteziškuoju racionalizmu. Pasak jo, nors individas gali suvokti kito asmens kūną, jis negali suvokti to individo kaip subjekto. „Savo sielą pažįstu geriau negu savo kūną", – rašė Descartesas. Bet kito asmens galiu pažinti tik kūną, kadangi to asmens sąmonė man nepasiekiama, – tęsė jis[19]. Pasak Husserlio, kito asmens jausmus ir patirtį suvokiame tik darydami empatiškas išvadas savo pačių jausmų ir patirties pagrindu. Kaip gerai žinoma, šis klaidingas požiūris pasirodė besąs vienas iš sunkiai įveikiamų jo filosofijos trūkumų. Transcendentalinė ego filosofija baigiasi neįveikiamu solipsizmu.

Šis trūkumas pašalinamas vėlyvojo Wittgensteino darbuose bei rafinuotesnėse egzistencialistinės fenomenologijos kryptyse. Savimonė neturi pirmumo prieš kitų suvokimą, nes kalba – ji iš esmės visuomeniška – yra priemonė prieiti prie abiejų. Intersubjektyvumas kyla ne iš subjektyvumo, bet atvirkščiai. Tačiau kaip turėtume taikyti šį požiūrį kalbėdami apie vystymosi problemą – juk vaikas pradeda kaupti patirtį anksčiau, negu kalbėti? Ir kokia prasme kitų egzistavimas yra egzistencinė proble-

ma, jeigu atsisakome Husserlio požiūrio? Atsakymai plaukia iš ankstesniuose skyriuose jau išplėtotų argumentų. Susipažinimas su kitų savybėmis tiesiogiai susijęs su ankstyviausiais objektų pasaulio tyrinėjimais ir pirmaisiais krustelėjimais to, kas vėliau tampa tvirtais asmens tapatumo jausmais. Individas nėra būtybė, kuri netikėtai susitinka su kitais; emocinis-kognityvinis „kito atradimas" turi lemiamą reikšmę savimonės formavimuisi. Nebūtų įmanoma išmokti kalbos be laiku prasidėjusių šių ankstyvųjų formavimosi procesų.

„Kito problema" nėra klausimas, kaip individas pereina nuo tikrumo dėl savo vidinės patirties prie nepažįstamo kito asmens. Ši problema, ko gero, susijusi su esminiais ryšiais tarp kitų asmenų savybių pažinimo ir kitų pagrindinių ontologinio saugumo ryšių. Pasitikėjimas kitais ankstyvajame vaiko gyvenime ir nuolatinis pasitikėjimas suaugusių veikla yra stabilaus išorinio pasaulio patyrimo ir visybiško asmens tapatumo jausmo šaltinis. Čia ant kortos pastatytas „tikėjimas" kitų patikimumu ir sąžiningumu. Pasitikėti kitais pradedama individualaus pasitikėjimo – pasitikėjimo globėjais – kontekste. Bet pasitikėti pradedama anksčiau, negu suvokti globėjus kaip „asmenis", o vėliau pasitikėjimas tampa visuotiniu socialinio gyvenimo intersubjektyvios prigimties komponentu. Socialinėje suaugusių žmonių gyvenimo aplinkoje pasitikėjimas, tarpasmeniniai santykiai ir įsitikinimas daiktų „tikrumu" žengia koja kojon. Kitų reakcijos yra būtinos palaikant „stebimą – paaiškinamą" pasaulį, bet vis dėlto jomis niekada negalima visiškai pasikliauti. Socialinės reprodukcijos visiškai nelemia fiziniam pasauliui būdinga kauzalinė determinacija, ji visada yra atsitiktinis išmoningo naudojimosi konvencijomis rezultatas. Be to, socialinį pasaulį reikia suprasti ne kaip daugybę situacijų, kuriose „ego" susiduria su „alter", o kaip pasaulį, kuriame

kiekvienas asmuo turėtų vienodai dalyvauti aktyviame numatomos socialinės sąveikos organizavimo procese. Tai, kad kasdienis gyvenimas yra tvarkingas – stebuklingas atsitiktinumas, bet tai nesusiję su jokiu įsikišimu iš išorės; šią tvarką nuolatos ir visiškai rutiniškai kuria žmonės kasdiene veikla. Ta tvarka yra tvirta ir pastovi; ir vis dėlto jai gali kelti grėsmę menkiausias vieno asmens mestas žvilgsnis į kitą, balso pakeitimas, permaininga veido išraiška arba kūno judesiai.

Ketvirto tipo egzistencinis klausimas liečia būtent *asmens tapatumą*. Bet kas yra asmens tapatumas? Kadangi *Aš* yra gana amorfiškas reiškinys, asmens tapatumo negalima sieti tik su tokiu jo pastovumu laike, kokį turi omenyje filosofai kalbėdami apie objektų arba daiktų „tapatumą"[20]. Asmens „tapatumas", priešingai *Aš* kaip rūšiniam reiškiniui, preziumuoja refleksyvų supratimą. Jis yra tai, „ką" individas įsisąmonina įgydamas „savimonę". Kitais žodžiais sakant, asmens tapatumas nėra savaiminis individo veiklos sistemos tęstinumo rezultatas, o yra tai, ką reikia rutiniškai kurti ir palaikyti refleksyvioje individo veikloje.

Atraminis diskursinis asmens tapatumo bruožas yra lingvistinė *„Aš-aš-tu"* (arba jų ekvivalentų) diferenciacija. Tačiau mūsų negali patenkinti G.H.Meado pateiktas *Aš-aš* poros aiškinimas, siejamas su asmens tapatumu. Meado teorijoje *Aš* yra tapatumas – socialinis tapatumas, kurį įsisąmonina *„Aš"* psichologinėje vaiko raidoje. *„Aš"* yra tarsi aktyvi, primityvi individo valia, kuri naudojasi *„Aš"* kaip socialinių ryšių atspindžiu. Galime sutikti su Meadu, kad vaikas pradeda formuoti savo *Aš* reaguodamas į socialinį savo ankstyvosios patirties kontekstą. Bet *Aš-aš* (ir *Aš-aš-tu*) ryšys glūdi kalboje, tai nėra ryšys, siejantis nesocializuotą individo dalį (*Aš*) su „socialiniu *Aš*". *„Aš"* yra lingvistinis keitiklis, kuriam prasmę suteikia terminų

tinklai, padedantys įgyti diskursyvią subjektyvumo sistemą. Sugebėjimas vartoti „*Aš*" ir kitus susijusius, subjektyvumą nusakančius terminus yra sąlyga savimonei rastis, bet jis pats jos neapibrėžia.

Asmens tapatumas nėra skiriamasis individo bruožas ar netgi jo turimų bruožų rinkinys. Tai yra *Aš, kaip jį refleksyviai supranta asmuo savo biografijos pagrindu*. Čia tapatumo prielaida vis dar yra tęstinumas laike ir erdvėje, bet *Aš* tapatumas yra toks tęstinumas, kurį refleksyviai interpretuoja agentas. Tai suponuoja kognityvinį asmenybiškumo komponentą. Būti „asmeniu" nereiškia tiesiog būti refleksyviu veikėju, bet reiškia turėti asmens sampratą (taikomą tiek *Aš*, tiek ir kitiems). Įvairios kultūros tikrai skirtingai supranta „asmenį", nors esama ir visoms kultūroms būdingų tokios sampratos elementų. Sugebėjimas vartoti „aš" besikeičiančiuose kontekstuose būdingas visoms žinomoms kultūroms, ir tai yra pirmapradiškiausias refleksyvinių asmenybiškumo sampratų bruožas.

Geriausias būdas analizuoti visus asmens tapatumo atvejus yra priešinti jį individams, kurių *Aš* jausmas yra suskilęs arba dingęs. Laingo svarstymai šiuo klausimu yra įtaigūs [21]. Jis nurodo, kad ontologiškai nesaugiam individui paprastai būdingi keletas bruožų. Pirmiausia jis gali neturėti nuoseklaus biografijos tęstinumo jausmo. Individui gali nepavykti įgyti tvirtos savo gyvumo sampratos. Laingas cituoja Kafkos veikėją, kuris sako: „Aš niekada nebuvau vidujai įsitikinęs, kad esu gyvas"[22]. Laikinės patirties trūkiai dažnai būna pamatinis tokio jausmo bruožas. Laikas gali būti suprantamas kaip virtinė pavienių momentų, kurių kiekvienas taip atkerta ankstesniąją patirtį nuo vėlesnės, kad „naratyvas" pradeda trūkinėti. Nerimas, kad būsi nušluotas, prarytas, sutriuškintas ar užvaldytas iš išorės užgriūvančių įvykių, dažnai būna tokių jausmų koreliatas. Antra, permainų kupinoje išorinėje ap-

linkoje asmenį įkyriai persekioja galimų pavojų jo gyvybei nuojautos ir būna paralyžiuojama jo praktinė veikla. Individas patiria tai, ką Laingas vadina „vidine mirtimi", kylančia iš nesugebėjimo atremti užgriūvančius pavojus – tai nesugebėjimas palaikyti apsauginį kokoną, apie kurį kalbėjau anksčiau. Tokio nerimo apimti žmonės gali stengtis „ištirpti aplinkoje", kad netaptų juos persekiojančių pavojų taikiniu. Trečia, asmuo nesugeba išsiugdyti arba palaikyti tikėjimo savo vientisumu. Individas jaučiasi moraliai „tuščias", nes jam trūksta „mylinčios savigarbos šilumos"[23]. Paradoksalu, kad gana dažnai veikėjas pradeda visą laiką atidžiai stebėti savo elgesį ir mintis. Tokio pobūdžio savistaba yra obsesinė; gaunamas rezultatas būna beveik toks pat kaip kitais atvejais: tai jausmas, kad gyvas asmens spontaniškumas tapo kažkoks miręs ir be gyvybės.

Normaliam asmens tapatumo jausmui būdingi priešingi bruožai. Asmuo, turintis pakankamai stabilų savęs tapatumo jausmą, jaučia savo biografijos tęstinumą, sugeba jį suvokti refleksyviai ir daugiau ar mažiau perteikti kitiems žmonėms. Be to, toks asmuo ankstyvųjų pasitikėjimo santykių padedamas susikūrė apsauginį kokoną, kuris „filtruoja" praktiniame kasdieniame elgesyje glūdinčius pavojus, iš principo keliančius grėsmę asmens vientisumui. Galiausiai individas sugeba žvelgti į tą vientisumą kaip į vertybę. Jam užtenka savigarbos, kad, užuot jautęsis inertiškas lyg koks objektų pasaulyje esantis daiktas, jis išlaikytų refleksyviai kontroliuojamą asmeninio „gyvumo" jausmą.

Egzistencinis asmens tapatumo klausimas susijęs su individo „pateikiamos" biografijos trapumu. Asmens tapatumo reikia ieškoti ne elgesyje ar – nors ir kaip tai būtų svarbu – kitų reakcijose, bet sugebėjime *tęsti konkretų naratyvą*. Individo biografija, jeigu jis turi reguliariai ben-

drauti su kitais kasdieniame pasaulyje, negali būti visiškai pramanyta. Ji privalo nuolatos integruoti išorės pasaulyje vykstančius įvykius ir surikiuoti juos į tęstinę savo „istoriją". Kaip Charlesas Tayloras sako: „Norėdami suprasti, kas esame, privalome suprasti, kaip atsiradome ir kur einame"[24]. Šis nuolatinis „darbas", galbūt iš esmės organizuojamas per sapnus, tikrai turi pasąmoningą aspektą. Sapnavimas gali labai gerai parodyti, kaip kiekvienos dienos pabaigoje pasąmoningai atrenkami ir atmetami atsiminimai[25].

Stabilūs asmens tapatumo jausmai suponuoja kitus ontologinio saugumo elementus – daiktų ir kitų asmenų tikrovės pripažinimą, bet nėra iš jų tiesiogiai kildintini. Kaip ir kitos egzistencinės ontologinio saugumo dimensijos, asmens tapatumo jausmai yra ir stiprūs, ir trapūs. Trapūs, nes biografija, kurią individas refleksyviai turi galvoje, tėra viena „istorija" tarp daugelio kitų galimų istorijų, kurias būtų galima papasakoti apie jo kaip asmens formavimąsi; stiprūs, nes asmens tapatumo jausmas dažnai išlieka pakankamai tvirtas, kad atlaikytų didžiąsias socialinės aplinkos, kurioje jis gyvena, įtampas ar pereinamuosius laikotarpius.

Kaip ir kitose egzistencijos srityse, asmens tapatumo „turinys" – bruožai, iš kurių konstruojamos biografijos – būva įvairūs, tai priklauso nuo sociumo ir kultūros. Tam tikrais aspektais tai pakankamai akivaizdu. Pavyzdžiui, asmens vardas yra pirminis jo biografijos elementas; socialinio įvardijimo praktika, ar vardai išreiškia giminystės ryšius, ar vardai keičiami tam tikrais gyvenimo tarpsniais, ar ne – visi šie dalykai skiriasi įvairiose kultūrose. Bet yra ir kitokių, subtilesnių, tačiau dar svarbesnių skirtumų. Refleksyvinės biografijos beveik tokios pat įvairios kaip ir istorijos – pavyzdžiui, jos skiriasi forma ir stiliumi.

2 lentelė. *Egzistenciniai klausimai*

Egzistencijos klausimai liečia pamatinius žmogaus gyvenimo parametrus, ir į juos „atsako" kiekvienas, kuris „gyvena toliau" socialinės veiklos kontekstuose. Jie numato šiuos ontologinius ir epistemologinius elementus:

Egzistencija ir būtis: egzistencijos prigimtis, objektų ir įvykių tapatumas.

Baigtinumas ir žmogaus gyvenimas: egzistencinis prieštaravimas, dėl kurio žmonės yra gamtinės būtybės ir vis dėlto atskirtos nuo gamtos kaip juslūs ir mąstantys kūriniai.

Kitų patyrimas: kaip individai interpretuoja kitų individų bruožus ir veiksmus.

Asmens tapatumo tęstinumas: nuolatinio *Aš* ir kūno asmenybiškumo jausmų pastovumas.

Kaip aiškinsiu toliau, tai yra nepaprastai svarbus klausimas asmens tapatumo mechanizmams modernybės sąlygomis įvertinti.

Kūnas ir Aš

Žinoma, *Aš* yra įkūnytas. Kūno kontūrų ir savybių suvokimas yra pradinių pasaulio tyrinėjimų, per kuriuos vaikas susipažįsta su objektų ir kitų asmenų bruožais, šaltinis. Vaikui nereikia sužinoti, kad jis „turi" kūną, nes savimonė atsiranda dėl kūno diferenciacijos, o ne atvirkščiai. Wittgensteinas vėl gali gerai mus pamokyti kūno ir *Aš* santykio klausimu. Vaikas sužino apie savo kūną pirmiausia iš to, kad šis kūnas praktiškai susijęs su objektų pasauliu ir kitais žmonėmis. Tikrovė suvokiama per kasdienę *praxis*. Tad kūnas nėra tiesiog „esybė", bet jis suvokiamas praktiškai patiriant išorines situacijas ir įvykius (tai pabrėžia ir Merleau-Ponty). Veido išraiškos ir kiti ges-

tai yra fundamentalus kontekstualumo arba žymiklišku-mo – kasdienio bendravimo sąlygos – turinys. Išmokti tapti kompetentingam – sugebėti lygiateisiškai prisidėti prie kitų kuriant ir atkuriant socialinius santykius – reiš-kia sugebėti visą laiką ir sėkmingai kontroliuoti veidą ir kūną. Kūno kontrolė yra svarbiausias aspektas to, „ko negalime pasakyti žodžiais", nes tai yra būtinas karkasas to, ką galime pasakyti (arba galime pasakyti prasmingai).

Goffmano ir Garfinkelio darbuose daugeliu atžvilgių empiriškai tyrinėjamos temos, kurias Wittgensteinas su-formulavo filosofiškai. Jie rodo, kokia atidi, visuminė ir nenutrūkstama yra kūno kontrolė, kurios iš individo tiki-masi visose socialinės sąveikos situacijose. Be to, būti kom-petentingam reiškia ne tik visą laiką kontroliuoti kūną, bet reikia, kad kiti matytų tai darant. Kompetentingas yra tas, kurį tokį esant paprastai laiko kiti agentai. Asmuo privalo vengti klaidų, susijusių su kūno kontrole, arba pranešti kitiems gestais ar šūksniais, kad nėra nieko „blo-go", jeigu pasitaiko tokių klaidų[26].

Rutiniška kūno kontrolė yra lemiamas veiksnys, pa-dedantis palaikyti individo apsauginį kokoną kasdienės są-veikos situacijose. Įprastose situacijose asmuo nepra-randa kūno orientacijos parodydamas tai, ką Goffmanas vadina „lengva kontrole" [27]. Kūno patirtis ir įgūdžiai yra reikšmingi jo bruožai, kai individas jaučia tikėtinus pavo-jus ir dėl jų sunerimsta. Kaip glaustai pažymi Goffmanas, „beveik kiekviena veikla, kurią individas dabar lengvai atlieka, kadaise jam kainavo daug rimtų pastangų. Vaikš-čioti, pereiti kelią, pasakyti užbaigtą sakinį, nešioti ilgas kelnes, susirišti batų raištelius, sudėti skaičių stulpelį – visi šie rutiniški dalykai, kuriuos individas gali atlikti ne-galvodamas ir kompetentingai, buvo išmokti, o pirmieji mokymosi žingsniai buvo įveikti apsipylus šaltu prakai-tu" [28]. Asmens laisvumas visose situacijose rodo ilgalaikę

patirtį, sukauptą susiduriant su tokių situacijų keliamomis grėsmėmis ir jų siūlomomis galimybėmis. Dalyviai išmoksta „reaguoti per gyvybiškai trumpą laiką": reikia trumpo intervalo pavojui pajausti ir tinkamai į jį reaguoti. Tačiau valdyti savo kūną reikia taip tobulai ir nuolatos, kad visi individai gali patirti streso momentus, kada kompetencija išnyksta ir iškyla grėsmė ontologinio saugumo karkasui.

Kūno problema dabartinėje socialinėje teorijoje ypač siejama su Foucault vardu. Foucault analizavo kūną siedamas jį su valdžios mechanizmais ir ypač atkreipdamas dėmesį į „disciplinuojančios valdžios" atsiradimą modernybės sąlygomis. Kūnas tampa valdžios centru, ir ši valdžia, užuot mėginusi jį „pažymėti" išoriškai, kaip tai buvo ikimoderniais laikais, palenkia jį vidinei savikontrolės disciplinai. Foucault pavaizduoti disciplinos mechanizmai sukuria „paklusnius kūnus"[29]. Vis dėlto kad ir kokia svarbi būtų Foucault pateikta disciplinos interpretacija, jo požiūris į kūną iš esmės neišsamus. Jis negali analizuoti ryšio tarp kūno ir jėgos, nes beveik visai juos sutapatina. Iš esmės kūnas ir valdžia kartu lygu jėgai. Bet ši mintis nesulauks pritarimo ir atrodo nesubtili, kai ją sugretiname su požiūriu, kurį anksčiau negu Foucault plėtojo Merleau-Ponty, o vienu metu su Foucault – Goffmanas. Kūno disciplina yra esminis dalykas kompetentingam socialiniam agentui; ji yra tarpkultūrinis reiškinys ir nėra konkrečiai susijusi tik su modernybe; ir ji yra nuolatinis elgesio kasdienio gyvenimo *durée* bruožas. Svarbiausia, kad rutiniška kūno kontrolė yra neatsiejama tiek nuo jėgos prigimties, tiek ir nuo kitų žmonių pasitikėjimo mano kompetencija.

Ši dviguba kūno reikšmė jėgos požiūriu gali paaiškinti tariamai universalų *Aš-aš* atskyrimo pobūdį. Nuolatinė

kūno kontrolė yra svarbiausia priemonė asmens tapatumo biografijai palaikyti; vis dėlto tuo pat metu *Aš* yra daugiau ar mažiau nuolatos „pateiktas ant lėkštutės" kitiems jo įkūnijimo požiūriu. Poreikis vienu metu valdyti šiuos kūno aspektus kyla ankstyvojoje vaiko patirtyje ir yra svarbiausia priežastis, kodėl kūno vientisumo jausmas, kad *Aš* saugiai yra „kūne", taip glaudžiai susijęs su reguliariu kitų įvertinimu. Tai, ką Goffmanas vadina „normalia išvaizda", yra neatskiriama rutiniškų bendravimo kontekstų dalis. Normali išvaizda yra (griežtai kontroliuojamas) kūno manierizmas, leidžiantis individui energingai atkurti apsauginį kokoną „normaliose" situacijose. „Normali išvaizda reiškia, kad saugu ir patikima tęsti atliekamą veiklą ir tik šiek tiek reikia domėtis aplinkos stabilumu." [30]Ji yra anksčiau aprašyto „suskliaudimo" proceso kūniška išraiška. Kaip ir visus bendravimo kasdieniame gyvenime aspektus, normalią išvaizdą reikia nepaprastai rūpestingai puoselėti, net jeigu tariamas nesirūpinimas tais aspektais yra kaip tik svarbiausias jų bruožas.

Ontologinio saugumo jausmams gyvybiškai svarbu tai, kiek galima normalią išvaizdą išlaikyti tokią, kad ji derėtų su individo biografijos naratyvu. Visi žmonės visose kultūrose skiria savo asmeninius tapatumus ir specifiniuose socialiniuose kontekstuose atliekamus „vaidmenis". Bet tam tikromis aplinkybėmis individui gali pasirodyti, kad visa jo veikla yra primesta arba netikra. Nusistovėjusi rutina dėl vienos ar kitos priežasties gali sutrikti. Pavyzdžiui, vyras gali slėpti nuo žmonos faktą, kad turi meilės ryšį ir planuoja su ja išsiskirti. Įprasti rutiniški dalykai tada tampa netikrais, inscenizuotais dalykais, nuo kurių asmuo jaučiasi šiek tiek nutolęs – individas turi toliau atrodyti įprastai ir elgtis taip, tarsi nieko nebūtų įvykę. Tai, kas iš įpročio įaugę į praktinę sąmonę, tampa netikru ir galbūt nesąmoningai problemišku dalyku. Vaidinda-

mas pareigingo vyro vaidmenį, žmogus iš tikrųjų atstovauja netikrai personai, bet ne tokiai, kuri rimtai kompromituotų individo savo paties įvaizdį.

Tačiau tais atvejais, kai disociacija radikali ir ne tokia kontekstinė, matyt, kils sunkesnis sutrikimas. Asmuo jaučia, kad jis toliau atlieka daugelį ar visus rutiniškus dalykus, bet ne dėl svarių priežasčių. Jeigu Laingas teisus, tokia situacija paprastai sukuria „neįkūnytą" *Aš*. Dauguma žmonių įnikę į savo kūnus ir jaučiasi esą vientisas kūnas ir *Aš*. Pernelyg didelis neatitikimas tarp perimtų rutinų ir individo biografijos naratyvo sukuria tai, ką Laingas (sekdamas Winnicottu) vadina netikru *Aš* – tada kūnas atrodo kaip objektas ar instrumentas, kuriuo *Aš* manipuliuoja užkulisiuose. Išsilaisvinimas iš kūno, arba galbūt visiškas *Aš* ir kūno susiliejimas pasiekus dvasinę ekstazę yra bendras pasaulio religijų idealas ir čia iškyla kaip teigiamas dalykas. Bet kada disociacija įvyksta, nors ir nėra pageidaujamas asmenybės bruožas, ji išreiškia egzistencinį nerimą, tiesiogiai besikėsinantį į asmens tapatumą.

Iškūnytas asmuo gali jaustis atsietas nuo kūniškų troškimų ir suvokia pavojus taip, tarsi šie grėstų kitam asmeniui. Iš tikrųjų jis gali lengviau ištverti patiriamą žalą fizinei kūno gerovei negu paprastas individas; bet kaina už šį sugebėjimą – stiprus kitų rūšių nerimas. Tokiais atvejais asmens tapatumo naratyvas būna suregztas taip, kad leidžia individui nešališkai atsietai, ciniškai, su neapykanta arba ironiška pašaipa stebėti savo kūno veiklą. Kierkegaard'as rašė apie šį reiškinį aptardamas *Aš* „užsidarymą" nuo kūno; individas tarsi per atstumą kontroliuoja savo veiksmus[31]. Iškūnijimas turi sąsajų su ankstesniame skyriuje minėta tikrovės inversija. Per praėjusį karą nacių koncentracijos stovyklų kaliniai, patirdavę siaubingą fizinį ir psichologinį spaudimą, išgyvendavo kūno ir *Aš* disociacijos būsenas. Atrodo, kad jausmas, jog jie „iš-

ėję" iš kūno – šią būseną jie apibūdindavo kaip „panašią į sapną", „nerealią" arba „panašią į vaidmenį pjesėje" – buvo funkcinis reiškinys, leidžiantis atitrūkti nuo kūno patiriamų fizinių kančių[32]. Šizoidinių individų nerealumo jausmai dažnai būna panašios formos ir galbūt net susiję su analogiškais gynybiniais mechanizmais. Išsikūnijimas yra mėginimas transcenduoti pavojus ir būti saugiam.

Švelnesnes išsikūnijimo versijas sukelia ontologinio saugumo sutrikimai, kuriuos patiria visi įtampos kupinose kasdienio gyvenimo situacijose. Suskilimas yra laikina reakcija į praeinantį pavojų, o ne chroniška disociacija. Nieko keista, kad Winnicotto, Laingo ir Lacano požiūriai šiuo klausimu labai panašūs. Juk jeigu veidrodinio periodo hipotezė teisinga, kūno atskirumo įsivaizdavimas yra svarbiausias veiksnys formuojantis *Aš* tapatumui tam tikru vaiko raidos tarpsniu. Asmens tapatumo naratyvas negali prasidėti, kol nepereitas šis tarpsnis, arba, tiksliau kalbant, tokio naratyvo atsiradimas leidžia pereiti šį tarpsnį. Šiame fone nekelia nuostabos, kad įtampos kupinose situacijose atotrūkio nuo kūno jausmai yra įprastas reiškinys. Individą apima laikina šizoidinė būsena, ir jis atsiriboja nuo to, ką daro kūnas arba kas jam daroma.

Asmenybių su ryškesniais ir iš dalies pastoviais šizoidiniais bruožais atveju veidrodinis vaizdinys ir *Aš* gali iš tikrųjų apsikeisti. Jėgos patyrimas atskiriamas nuo kūno ir susiejamas su naratyvinės biografijos fantazijos pasauliu, kuriame nesusitinka vaizduotės ir tikrovės principai, nors nuo šio susitikimo priklauso įprastinė socialinė veikla. Asmens tapatumas nebėra integruotas į kasdienę rutiną, kurioje asmuo paskendęs. Individas gali iš tikrųjų jaustis nematomas kitiems, nes veikiant kūnas liaujasi buvęs *„Aš* perteikėju". Freudas pažymi, kad vaikai dažnai apsimeta nematomais ir kad šis žaidimas gali vykti prieš veidrodį.

Vaikas suranda būdą išnykti: jis pasitraukia nuo veidrodžio arba nusisuka nuo savo paties atspindžio. Žaidimas sukelia gilų nerimą. Baimė būti nematomam susijusi su ankstyvaisiais santykiais su globėjais – ypač baimė, kad išėjusi motina gali niekada negrįžti. Vaikas, tyrinėdamas savo išnykimą, beveik visada sunkiai suvokia, kad nesantis tėvas „išėjo ne iš gero"[33].

Nematomumo jausmai gali tapti chroniški, jeigu tėvo išnykimo grėsmė būna susieta su gynyba nuo to, kad visiškai neatsidurtum „ten", kūne. Čia vėl matome nepaprastai svarbų faktą, kad „normalaus" psichinio brendimo atveju kūnas toli gražu nėra vien priemonė, padedanti perteikti kitiems šalutinius jausmus. Niekada kūno išorė ar jo gestai nerodo viso *Aš*, bet kai jo visai nematyti, įprastiniai įsikūnijimo jausmai – kad eini pasroviui „su" kasdienio elgesio tėkme ir „joje" – sutrinka arba pamažu išnyksta.

Laingas nurodo keturis tokios netikro *Aš* asmenybės patologijos požymius:

1) netikro *Aš* sistema vis labiau ir labiau viską apgaubia ir viską persmelkia;
2) ji darosi nepriklausomesnė nuo kūno rutinos;
3) ją pradeda „kamuoti" obsesinio elgesio fragmentai;
4) kūno veiksmai darosi „negyvesni, nerealesni, apgaulingesni, mechaniškesni"[34].

Daugiau ar mažiau visiško atotrūkio nuo kasdienės rutinos jausmą gerai perteikia Laingas aprašydamas jauno šizofreniko pavyzdį. Šis individas pajuto, kad mintys jo „smegenyse", kaip jis pasakė, iš tikrųjų nėra jo mintys. Jis pajuto „režisuojąs" visas savo reakcijas į kasdienio socialinio gyvenimo konvencijas, jis jautė, kad jo kūnas į tą gyvenimą reaguoja arba mašinaliai ir „neutraliai", arba

valdomas beribės prievartos. Pavyzdžiui, jo žmona įpila jam puodelį arbatos, o jis atsako šypsena ir taria padėkos žodžius. Tačiau po to jį tučtuojau apima pasibjaurėjimas: jo žmona elgėsi mechaniškai, o jo reakcija buvo ta pati „socialinė mechanika" (jo frazė).

Norint „gyventi toliau" kasdienio socialinio gyvenimo kontekste, reikia nuolatinio ir nenutrūkstamo visų socialinės sąveikos dalyvių darbo. Eiliniai individai šio darbo beveik nepastebi – taip giliai jis įsišaknijęs į praktinę sąmonę, kaip kūno kontrolė ir veido išraiška. Bet šizoidui arba šizofrenikui, kuris negali nedvejodamas susitaikyti su kūno vientisumu, pastangos normaliai atrodyti gali tapti siaubinga našta – galiausiai jis tiesiogine šio žodžio prasme gali nepajėgti „gyventi toliau" (dvejopa šios frazės prasme) ir daugiau ar mažiau visiškai pasitraukia į vidinį fantazijos gyvenimą.

Žinoma, kūnas nėra tik lokalizuota veiklos terpė. Jis yra fizinis organizmas, kuriuo turi rūpintis jo savininkas; jis turi lytį ir yra malonumo bei skausmo šaltinis. Pamatinis žmogaus padėties aspektas yra tas, kad žmonės negali rūpintis savimi pirmaisiais gyvenimo metais. Priežiūros rutina yra pagrindinis dalykas kuriant pasitikėjimo sąlygas vaiko gyvenime: suaugę globėjai yra ir aprūpintojai. Maisto ir kitų pamatinių organinių poreikų tenkinimo būdus geriausia traktuoti kaip *režimą:* vaikas anksti sužino, kad maistas neatsiranda pareikalavus, o tik periodiškai. Režimas visada iš dalies būna individualios įtakos ir skonio dalykas: net naujagimis daro aktyvią, kartais labai esminę įtaką globėjų reakcijoms. Bet režimas taip pat visada socialiai ir kultūriškai organizuotas. Kiek suaugusio žmogaus mitybos režimas standartiškas ir griežtai sureguliuotas arba kiek jį gali lemti individo polinkis, priklauso nuo konkrečios kultūros pobūdžio. Tas pat pa-

sakytina tiek apie vaiko, tiek ir apie suaugusio žmogaus elgesio seksualinį režimą. Apranga yra kitokio tipo režimas. Visose kultūrose apranga yra daug daugiau, negu priemonė kūnui apsaugoti: akivaizdu, kad tai priemonė simboliniam pasirodymui, išorinės formos suteikimas asmens tapatumo naratyvams.

Režimas skiriasi nuo paprastos „gyvenimo toliau" rutinos. Visa socialinė rutina skatina nuolat kontroliuoti kūną, bet režimas yra išmokti įpročiai, verčiantys griežtai kontroliuoti organinius poreikius. Išskyrus dalinę išimtį – aprangą – režimą primeta organizmo fiziologija, ir nesvarbu, kokius simbolinius elementus jis taip pat įgyja. Režimo tikslas yra patenkinti – atimti, todėl jis yra motyvacinės energijos židinys – jis pradeda veikti, kaip išaiškino Freudas, su pirmuoju nesąmoningu prisitaikymu prie realybės principo. Todėl režimo tipai, kuriuos individas susikuria kaip elgesio įpročius, būna elgesį sąlygojančiais elementais ir susieti į patvarias motyvacines schemas. Režimas yra savęs drausminimo būdas, bet jį sukuria ne vien kasdienio gyvenimo konvencijos; jį sudaro asmeniniai įpročiai, iš dalies organizuoti pagal socialines konvencijas, bet taip pat suformuoti pagal asmeninius polinkius ir nuostatas.

Režimas ypač svarbus asmens tapatumui kaip tik todėl, kad jis susieja įpročius su matomos kūno išvaizdos aspektais. Valgymo įpročiai patys savaime yra ritualinis pasirodymas, bet jie taip pat daro įtaką kūno formai, galbūt šiek tiek pasako apie individo išsilavinimą bei tam tikrą jo puoselėjamą savo įvaizdį. Taip pat būna mitybos režimo patologijų, jos susijusios su įvairiomis pastoviomis ir pozityviomis kūno drausmės akcentuacijomis. Asketizmas – pasninkavimas ir kitos kūno deprivacijos formos – paprastai susijęs su religinių vertybių vaikymusi,

kaip ir apskritai tam tikrų kūno režimo rūšių laikymasis. Grynai asmeniškas fizinių resursų atsisakymas yra dažnas psichinio pakrikimo visose visuomenėse bruožas – tokia yra ir indulgencija. Beveik tą patį galima pasakyti apie seksualinius režimus. Celibatas yra kūno neigimo forma, labai vertinama kai kurių religinių ordinų, bet jis gali būti, kaip ir įvairių rūšių seksualinės obsesijos, asmenybės sutrikimų išraiška. Puošimosi režimas panašiai susijęs su pagrindine asmenybės dinamika. Apranga yra savęs pristatymo priemonė, bet taip pat tiesiogiai susijusi su asmeninės biografijos slėpimu ir atskleidimu: ji suderina konvenciją su pamatiniais tapatumo aspektais.

Ką turėtume manyti apie seksualinius kūno požymius? Nėra nieko aiškesnio negu tai, kad lytis yra mokymosi ir nuolatinio „darbo" rezultatas, o ne paprastas biologiškai nulemtų lyčių skirtumų papildymas. Kalbėdami apie šį kūno aspektą, galime grįžti prie pagrindinių Garfinkelio išplėtotos etnometodologijos temų. Etnometodologiją pradėta taip smarkiai tapatinti su pokalbio analize, kad lengvai pamirštama, jog Garfinkelio darbas atsirado iš tiesioginio jo domėjimosi lyties formavimu. Agnes – transseksualės, apie kurią kalbama darbe *Etnometodologijos tyrinėjimai*, – pavyzdys rodo, kad buvimas „vyru" ar „moterimi" priklauso nuo nuolatinės kūno kontrolės ir kūno gestų. Faktiškai nėra jokio vieno kūno bruožo, kuris skirtų visas moteris nuo visų vyrų[35]. Tik tie pavieniai individai, kurie turi kažką panašaus į pilną patirtį, ką reiškia priklausyti abiem lytims, gali visiškai įvertinti, kokios skvarbios yra kūno pristatymo bei formavimo, „padarančio" lytį, detalės.

Motyvacija

Kaip paaiškinome šio skyriaus pradžioje, veikimo priežastys yra neatskiriama visiems žmonėms būdingos refleksyvinės veiklos kontrolės dalis. Priežastys yra tęstinis veiklos bruožas, jos nesudaro sekų ar sankaupų. Visi kompetentingi agentai rutiniškai „palaiko ryšį" su savo elgesio priežastimis, kurios skatina ir atkuria tą elgesį. Priežastis dera skirti nuo motyvų, kurie siejami su neišsenkamais veiklos šaltiniais. Motyvai nedaro tokios nuolatinės įtakos veiklai, kokią daro priežastys. Daugelis rutiniško elgesio aspektų nėra tiesiogiai motyvuoti – jie tiesiog yra kasdienio gyvenimo elementai. Motyvai neegzistuoja kaip diskretiški psichologiniai dariniai – ne daugiau negu priežastys. Motyvaciją turime laikyti pamatine individo „emocine būsena", apimančia nesąmoningas afekto formas bei sąmoningiau patiriamas kančias ar paskatas.

Vaikai neturi motyvų, o turi tik poreikius arba reikmes. Kūdikis, žinoma, nėra pasyvus organizmas – jis aktyviai ir primygtinai savo reakcijomis į globėjų jam primetamą režimą skatina globėjus reaguoti į jo reikmes. Tačiau poreikiai nėra motyvai, nes jie nesuponuoja kognityvaus numatymo, kaip turėtų susiklostyti reikalai, o toks numatymas yra būdingas motyvacijos bruožas. Motyvai iš esmės kyla iš nerimo, susijusio su mokymosi procesais, padedančiais sukurti ontologinio saugumo jausmą.

Taigi motyvaciją reikia analizuoti remiantis anksčiau aprašytos pamatinės saugumo sistemos savybėmis. Konkrečiau kalbant, motyvai susiję su emocijomis, kurios savo ruožtu susijusios su ankstyvaisiais pasitikėjimo santykiais. Pasitikėjimo santykius galima suprasti atsižvelgiant į socialinių *ryšių* – emociškai svarbių priklausomybės nuo kitų asmenų, pirmiausia nuo globėjų, ryšių formavimąsi[36]. Su ankstyvaisiais globėjais užmegzti ryšiai palieka

pėdsakų, darančių įtaką visiems saugusio asmens gyvenime susiformavusiems glaudiems socialiniams santykiams, taip pat įvairių rūšių emociniams gestams. Nors reikia išsiaiškinti, kas yra „emocija", konstruktyvistinė emocijos interpretacija parodė, kad ji iš esmės yra kontekstinė[37], emocinės reakcijos yra esminis dalykas labai mažo vaiko gyvenime. Emociniai gestai, tarp jų verksmas ir vaiko pasitenkinimą išreiškiančios veido išraiškos, taip pat globėjų rūpinimosi kūniškos išraiškos yra sudedamieji besiplėtojančių socialinių ryšių elementai.

Emocinių vaikystės santykių valdymas neišvengiamai vaikui sukelia įtampą, darančią įtaką jo ryšiams su globėjais. *Kaltė* yra vienas iš jausmų, kurį išprovokuoja šitaip sužadintas nerimas. Kaltė yra nerimas, kurį sukelia baimė prasižengti, kai individo mintys arba veiksmai neatitinka normatyvinio pobūdžio lūkesčių. Klein įtikinamai parodė, kad kaltės suvokimas į vaiko gyvenimą ateina daug anksčiau, negu manė Freudas. Kaltės mechaniką psichoanalitinė teorija labai plačiai tyrinėjo, bet kalbant apie asmens tapatumo problemas, svarbesnė yra *gėda*, kuri nebuvo taip plačiai nagrinėta. Kaltės priešybė yra kaltės atitaisymas; kaltė susijusi su padarytais arba nepadarytais dalykais. Kaltė, suvokiama kaip labiausiai paplitęs pasąmonės bruožas, gali paveikti daugiau asmens tapatumo aspektų negu gėda, bet jai būdinga tendencija pirmiausia akcentuoti pavienius elgesio elementus ir atpildo būdus, kuriuos nurodo arba skatina šie elementai.

Gėda tiesiogiai susijusi su asmens tapatumu, nes ji iš esmės yra nerimas dėl to, ar adekvatus naratyvas, kurio padedamas individas išlaiko nuoseklią biografiją. Ji atsiranda taip pat anksti kaip ir kaltė, nes ją stimuliuoja patiriami neadekvatumo arba pažeminimo jausmai – jausmai, kurie išgyvenami daug anksčiau negu išmokstama diferencijuotos kalbos. Kai kurie autoriai įrodinėjo, kad

kaltė yra asmeniška, o gėda – vieša nerimo būsena. Vis dėlto tai nėra tinkamiausias būdas joms atskirti, nes savo ryškiausiomis formomis jos abi susijusios su introjektuotomis figūromis, ypač pasąmonėje. Pavyzdžiui, Sartre'as laiko gėdą iš esmės matomu reiškiniu ir kaip pavyzdį nurodo žmogų, kuris daro vulgarų gestą, kada jį suerzina konkretus įvykis. Tada jis susivokia esąs stebimas: staiga išvydęs save kito akimis, pajunta gėdą[38]. Bet galima jausti gėdą ir būnant visiškai vienam; iš tikrųjų gėda gali būti nuolatinė ir gelminė afekto forma, o kitiems matomi jos simptomai tik įžiebia afektą. Gėda priklauso nuo asmeninio nepasitenkinimo jausmo, o šis gali apimti pamatinius individo psichinės sandaros elementus nuo ankstyvo amžiaus. Gėdą reikia suprasti siejant ją su asmens vientisumu, o kaltė kyla iš jausmų, jog elgiamasi nederamai.

Helen Lewis išskyrė dvi bendras gėdos būsenas, iš kurių vieną ji pavadino „atvira, nediferencijuota", o kitą – „išvengta" gėda. Atvira gėda susijusi su jausmais, kuriuos patiria vaikas, pažemintas kito asmens. Išvengta gėda yra nepripažintos kaltės koreliatas: tai gėda, kylanti iš pasąmoningai patirto nerimo dėl savųjų trūkumų. Lewis aprašyta išvengta gėda tiesiogiai susijusi su ontologinio nesaugumo jausmais: ją sudaro nuslopinta baimė, kad asmeninio tapatumo naratyvas neišlaikys gniuždančio spaudimo jo nuoseklumui arba socialiniam tinkamumui. Gėda labiau pagraužia pasitikėjimo šaknis negu kaltė, nes ji iš pagrindų susijusi su vaikystėje patiriama baime būti paliktam. Pasitikėjimas kitais yra esminis dalykas formuojantis mažo vaiko ontologinio saugumo jausmui, tačiau neišvengiamas jo palydovas yra kito nebuvimo keliamas nerimas.

Gėda ir pasitikėjimas labai glaudžiai susiję, kadangi gėdos patyrimas gali sukelti grėsmę pasitikėjimui arba jį sugriauti. Pavyzdžiui, kada asmuo interpretuoja – teisin-

gai ar ne – kito reakciją kaip nuorodą, kad jo paties nuomonė apie kito pažiūras klaidinga, gali būti sukompromituotas visas iki tol sukurtas pasitikėjimo santykių tinklas. Vaiko pamatinis pasitikėjimas formuojasi kaip dalis tokio pasaulio suvokimo, kada šis pasaulis patiriamas kaip suprantamas, nenutrūkstamas ir patikimas. Kai tokios viltys susvyruoja, gali būti prarastas pasitikėjimas ne tik kitais asmenimis, bet ir objektų pasaulio suprantamumu. Pasak Helen Lynd, taip atsitikus, „mes tampame svetimi pasaulyje, kuriame manėme esą namie. Patiriame nerimą įsisąmonindami, kad negalime pasitikėti savo atsakymais į klausimus, „Kas aš?" „Kur aš esu?" ... kiekvieną kartą susvyravus pasitikėjimui, vėl tampame vaikais, netikrais dėl savęs pačių svetimame pasaulyje"[41].

Gėda yra negatyvus agento motyvacinės sistemos aspektas. Kitas aspektas yra *išdidumas*, arba savigarba: pasitikėjimas asmens naratyvinio tapatumo visybiškumu ir verte. Asmuo, kuris sėkmingai puoselėja pasididžiavimo savimi jausmą, psichologiškai sugeba jausti, kad jo biografija yra pagrįsta ir nuosekli. Išdidumo jausmų kurstymas turi didesnių padarinių, o ne tik saugo ar stiprina asmens tapatumą, kadangi asmens darnumas, jo santykiai su kitais ir apskritai ontologinio saugumo jausmas yra iš pagrindų susiję. Kada dėl anksčiau išanalizuotų priežasčių iškyla grėsmė pagrindiniams asmens tapatumo elementams, gali kilti pavojus kitiems pasaulio „tikrumo" aspektams.

Kadangi išdidumas pagrįstas socialiniu ryšiu, jį nuolatos gali pažeisti kitų reakcijos, o gėda dažnai daugiausia patiriama dėl „matomo" *Aš* aspekto – kūno. Faktiškai Freudas konkrečiai siejo gėdą su kūno rodymo ir nuogumo baimėmis: gėda kyla apsinuoginant prieš įdėmų žiūrovo žvilgsnį. Tačiau baimė būti užkluptam nuogam pirmiausia yra simbolinis reiškinys, išreiškiantis socialiniam

bendravimui būdingą įtampą tarp išdidumo ir gėdos. Vertinant kaltę ir gėdą jų reikšmės asmens tapatumui požiūriu, jų skirtumą rodo tai, kad kaltė neturi pozityvaus koreliato, atitinkančio išdidumą arba savigarbą.

Prieš tęsiant diskusiją, gali būti naudinga pritaikyti čia Eriksono ir Lynd darbą ir priešstatyti dvi kategorijas: „kaltės ašį" ir „gėdos ašį". Kartu pripažįstame, kad abi šios kategorijos – dažnai toje pačioje situacijoje – būna susijusios su individo elgesio nuostatomis.

Psichoanalitinėje literatūroje gėdai buvo skiriamas menkesnis vaidmuo iš dalies todėl, kad Freudas tik šykščiai rašė apie ją, bet dar labiau todėl, kad ji grindžiama asmens ir asmens tapatumo sąvokomis, kurios nelengvai suderinamos su pagrindine psichoanalitinės teorijos tendencija[42]. Piersas ir Singeris sieja kaltę ir gėdą atitinkamai su *Superego* ir *Ego* idealu[43]. Kaltė yra nerimas, kylantis kiekvieną kartą, kai pažeidžiami *Superego* primesti suvaržymai, o gėda kyla, kai nesugebama įgyvendinti su *Ego* idealu siejamų lūkesčių. Pasak Pierso ir Singerio, kaltės jausmas apima „kiekvieną kartą, kai pasiekiama arba peržengiama riba", o gėda „apima, kai ... nėra siekiama tikslo", ir ji rodo „trūkumą"[44]. Tačiau užuot vartoję *Ego* idealo sąvoką, galime remtis Kohuto darbu, kuriame gėda siejama su idealiu *Aš* – platesne ir vertingesne sąvoka. Idealusis *Aš* yra „*Aš*, koks noriu būti".

Gėdos šaknys glūdi „archajiškoje aplinkoje", kurioje individas iš pat pradžių ugdo nuo globėjų tapatumo atskirtą savojo *Aš* tapatumo jausmą. „Idealusis *Aš*" yra svarbiausia asmens tapatumo dalis, nes jis laiduoja pozityvius siekius, kurių pagrindu sukuriamas asmeninio tapatumo naratyvas. Daugeliu atvejų ankstyvoji visagalybė performuojama į tvirtą savigarbos jausmą, o kartu pripažįstamas *Aš* netobulumas ir ribotumas.

Kaltės ašis	*Gėdos ašis*
Pavieniai veiksmai, susiję su elgesio normų arba tabu pažeidimu.	Vientisas asmens tapatumo audinys.
Kumuliatyvūs procesai, kai autonomija formuojama įveikiant slopinimą.	Asmens tapatumo, kuris nebūtinai tobulėja kumuliatyviai, naratyvo prigimties įžvalga.
Nusižengimų arba prasižengimų atskleidimas.	Paslėptų bruožų, kompromituojančių asmens tapatumo naratyvą, atskleidimas.
Nerimas, kad pažeistos kūno „deramo elgesio" taisyklės.	Nerimas dėl kūno, kai šis siejamas su asmens tapatumo mechanizmais.
Jausmas, kad nederamai elgiamasi su gerbiamu arba mylimu kitu asmeniu.	Jausmas, kad nepatenkinami gerbiamo arba mylimo kito asmens lūkesčiai.
Pasitikėjimas, grindžiamas tuo, kad nėra išdavystės arba neištikimybės.	Pasitikėjimas, grindžiamas tuo, kad „kitas pažįsta tave", kai savęs atskleidimas nekelia nerimo dėl to, kaip atrodai.
Kaltės įveikimas sužadina moralinio teisumo jausmus.	Gėdos įveikimas sukuria tvirtą asmens tapatumą.

„Nuoseklus grandiozinės fantazijos srities ir galios mažėjimas", kaip tai apibūdina Kohutas, „apskritai yra išankstinė asmenybės narcizinio sektoriaus psichinės sveikatos sąlyga"[45]. Gėdos patyrimas vaidina svarbiausią vaidmenį šiame procese. Tačiau tam tikromis aplinkybėmis, ypač narcizinių asmenybės sutrikimų atveju, pasididžiavimo savimi ir savo laimėjimais jausmas būna perne-

lyg išpučiamas (nors jis slepia menkavertiškumo jausmus) arba suskaldomas. Šią situaciją Kohutas apibūdina kaip

> kenčiančio nuo narciziško asmenybės sutrikimo paciento pastangas vėl surinkti save, nevilti – *nevilti be kaltės*, aš pabrėžiu, tų, kurie [pavyzdžiui] vėlyvame brandžiame amžiuje atranda, kad pamatiniai jų *Aš* modeliai, grindę jų siekius ir idealus, nebuvo įgyvendinti... Kai kuriems tai yra begalinės nevilties, begalinės letargijos, depresijos be kaltės ir autoagresijos, užvaldančios jaučiančius, jog jiems nepavyko, laikas...[46]

Gėda tiesiogiai susijusi su narcisizmu, bet nereikia manyti, kad jos būtinas palydovas savo ambicijomis žlugdantis idealusis *Aš*. Gėda yra susijusi su sunkumais, kuriuos patiria individai atskirdami savąjį tapatumą nuo pradinės „vienybės" su globėjais ir nuo menkai varžomos visagalybės. Aiškių idealų stoka, arba sunkumai, kylantys ieškant siektinų idealų, gali lygiai tiek pat lemti su gėda susijusio nerimo radimąsi kaip ir tokios aplinkybės, kurioms susiklosčius tikslai tampa pernelyg ambicingi, kad būtų galima juos pasiekti.

Eriksonas įsitikino, kad „šiandienos pacientus labiausiai kankina problema, kuo jie turi tikėti ir kuo jie turi arba iš tiesų gali tapti; tuo tarpu ankstyvosios psichoanalizės pacientą daugiausia kankino draudimai, neleidžiantys jam būti tuo, kuo jis žinojo esąs"[47]. Tolesniuose šio veikalo skyriuose aš mėginsiu nušviesti, kodėl taip yra, ir pamėginsiu nurodyti, kodėl modernybės sąlygomis gėda, o ne kaltė linkusi iškilti kaip psichinės sandaros bruožas.

3

AŠ TRAJEKTORIJA

Šiame skyriuje gvildendamas *Aš* temą, elgsiuosi taip pat, kaip rašydamas pirmąjį skyrių, – naudosiuos analize ir patarimais, kurie ne tik aprašo „dalyką", bet ir padeda sukurti atitinkamas veiklos sritis.

Janette Rainwater knyga *Autoterapija (Self-Therapy)* yra praktinio pobūdžio. Kaip ir Wallerstein ir Blakeslee studija, tai tėra viena iš be galo įvairių knygų šia tema, ir ją analizuojame todėl, kad ji simptomiška, o ne dėl savaiminės jos vertės. Šios knygos paantraštė[1] „Vadovėlis, kaip tapti autoterapeutu" liudija, kad ji sumanyta kaip saviraiškos programa, kuria gali pasinaudoti visi:

> Galbūt jūs jaučiatės sunerimęs. O galbūt jaučiate, kad jus slegia žmonos, vyro, vaikų keliami reikalavimai arba darbas. Galite jausti, kad jūsų nevertina artimiausi žmonės. Galbūt jaučiate, kad gyvenimas slenka pro šalį, o jūs neatlikote visų tų didžių darbų, kuriuos tikėjotės nuveikti. Jaučiate, kad jūsų gyvenime kažko trūksta. Jus patraukė šios knygos pavadinimas ir norite iš tikrųjų būti atsakingas. Ką daryti?[1]

Ką daryti? Kaip elgtis? Kuo būti? Šie klausimai svarbiausi visiems modernybės sąlygomis gyvenantiems žmonėms, ir visi mes į juos vienaip ar kitaip atsakome arba diskursyviai, arba savo kasdieniu elgesiu. Tai egzistenciniai klausimai, nors, kaip matysime vėliau, jų santykis su

ankstesniame skyriuje aptartomis egzistencijos problemomis yra miglotas.

Pagrindinė Rainwater idėja išdėstyta pačioje jos knygos pradžioje. Ji pripažįsta, kad kito asmens – psichiatro ar konsultanto – atliekama terapija yra svarbus, o iš tiesų dažnai ir lemiamas saviraiškos aspektas. Bet, kaip aiškina Rainwater, psichoterapija gali būti sėkminga tik tada, kai ji skatina paties individo refleksyvumą, „kai individas irgi pradeda mokytis autoterapijos"[2]. Juk psichoterapija nėra kažkas, kas „daroma" asmeniui ar jam „nutinka"; tai yra patyrimas, kuris skatina individą sistemingai reflektuoti savo gyvenimo raidą. Psichoterapeutas geriausiu atveju yra katalizatorius, galintis pagreitinti būtiną autoterapijos procesą. Šis teiginys, Rainwater žodžiais sakant, tinka ir jos knygai, galinčiai supažindinti asmenį su galimais savęs keitimo būdais ir tendencijomis, bet suinteresuotas asmuo turi ją interpretuoti atsižvelgdamas į savo gyvenimo problemas.

Autoterapija pirmiausia ir daugiausia grindžiama nuolatine savistaba. Kiekvienas gyvenimo momentas, pabrėžia Rainwater, yra „naujas momentas", kada individas gali paklausti, „ko aš pats noriu?" Gyventi visą laiką refleksyviai – vadinasi, sąmoningiau suvokti mintis, jausmus ir kūno pojūčius. Sąmoningumas sukuria potencialią permainą ir gali savaime realiai ją sukelti. Pavyzdžiui, klausimas, „Ar jūs įsitikinęs, kad dabar kvėpuojate?", bent jau pateiktas pirmą kartą paprastai akimirksniu sukelia pokytį. Iškėlus tokį klausimą, gali atsitikti taip, jog asmuo, esąs „tikras, kad jis kvėpuoja normaliai bei pilnai ir su palengvėjimu leidžia savo kūnui sakyti „Fu!", giliai įkvėptų, o po to iškvėptų". Rainwater lyg tarp kitko priduria skaitytojui: „Ir kaip jūs kvėpuojate dabar, perskaitę

šį paragrafą?" – šį klausimą galėčiau pakartoti kiekvienam, galinčiam perskaityti šį konkretų tekstą...

Dabarties suvokimas, arba tai, ką Rainwater vadina „rutinišku savistabos menu", neverčia visą laiką būti panirusiam į dabarties patirtį. Priešingai, jis kaip tik yra efektyvaus ateities planavimo sąlyga. Autoterapija reiškia pastangas kiekvieną momentą išgyventi pilnatviškai, bet kartu tai nereiškia pasiduoti dabarties traukai. Klausimas „Ko aš pats dabar noriu?" nėra tas pat, kas retkarčiais pasirinkti dieną. „Menas būti dabar" padeda suprasti save, o tai būtina norint planuoti ateitį ir konstruoti vidinius individo norus atitinkančią gyvenimo trajektoriją. Psichoterapija yra augimo procesas, ir toks procesas, kuris turi aprėpti svarbiausius tikėtinus individo gyvenimo pereinamuosius laikotarpius. Siūloma rašyti dienoraštį ir plėtoti įsivaizduojamą arba realią biografiją – tai priemonės, padedančios mąstyti apie ateitį. Rainwater siūlo rašyti dienoraštį tik sau, be minties parodyti jį kam nors kitam. Kaip tik tada individas gali būti visiškai sąžiningas ir, mokydamasis iš anksčiau sukauptos patirties bei klaidų, gali sau pasižymėti vykstantį augimą. Ar pats dienoraštis būtų aiškios autobiografinės formos, ar ne, „autobiografinis mąstymas" yra pagrindinis autoterapijos elementas. Juk aiškaus savo gyvenimo istorijos supratimo stiprinimas yra geriausia priemonė ištrūkti iš praeities vergijos ir atsiverti ateičiai. Iš autobiografijos autoriaus reikalaujama tiek sugrįžti į kuo ankstyvesnę vaikystę, tiek ir nustatyti potencialias ateities raidos tendencijas.

Autobiografija yra koreguojamasis įsibrovimas į praeitį, o ne vien praėjusių įvykių kronika. Pavyzdžiui, vienas iš jos aspektų yra „vaiko, kuriuo buvai, maitinimas". Mintimis sugrįždamas į sunkų arba traumuojantį vaikystės tarpsnį, individas kalbasi su vaiku, kuriuo buvo, – jį guodžia, palaiko ir jam pataria. Pasak Rainwater, tokiu

būdu galima nugalėti „o kad" jausmą ir jo atsikratyti. „Pagrindinis autobiografijos rašymo tikslas yra padėti užbaigti su praeitimi..."[4] Kitas aspektas yra „koreguojamasis emocinės patirties lavinimas". Asmuo aprašo praeities įvykį lyg dabartinę trumpą istoriją kuo tiksliau prisimindamas tai, kas įvyko ir su tuo susijusius jausmus. Po to istorija perrašoma taip, kaip individas norėtų, kad būtų įvykę – su nauju dialogu, jausmais ir epizodo baigtimi.

Praeitis rekonstruojama kartu numatant tikėtiną būsimą gyvenimo trajektoriją. Autoterapija išreiškia tai, ką Rainwater vadina „dialogu su laiku": individas klausinėja save, kaip jis elgiasi su jam skirtu gyvenimo laiku. Pozityvus galvojimas apie laiką kaip leidžiantį nugyventi gyvenimą, o ne kaip apie baigtinį ir išsenkantį laiką leidžia išvengti „bejėgiškumo-beviltiškumo" nuostatos. Laikas, „nešantis mus su savimi", implikuoja likimo sampratą, panašią į tą, kuri randama daugelyje tradicinių kultūrų: žmonės, užuot ryžęsi gyventi pagal savo pačių sampratas, yra įvykių ir iš anksto sukurtų situacijų kaliniai. Palaikyti dialogą su laiku reiškia nustatyti keliančius stresą įvykius (tikrus praeities įvykius ir galimus patirti ateities įvykius) ir susitaikyti su jų padariniais. Rainwater pateikia keliančių stresą įvykių „reitingų skalę", pagrįstą tos srities tyrinėjimų duomenimis (taip pat nurodo, kad tokius įvykius gali nulemti fizinės ligos pradžia). Jos pateikiami pavyzdžiai – tai sutuoktinio mirtis, skyrybos arba sutuoktinių atsiskyrimas, darbo praradimas, finansiniai sunkumai ir daug kitų įvykių arba situacijų.

„Prisiimti atsakomybę už savo gyvenimą" – tai rizikuoti, nes susiduriama su atvirų galimybių įvairove. Individas privalo būti pasirengęs prireikus daugiau ar mažiau visiškai nutraukti ryšius su praeitimi ir apmąstyti

naujas veiklos kryptis, kai negalima tiesiog vadovautis nusistovėjusiais įpročiais. Saugumas, įgyjamas laikantis nusistovėjusių šablonų, yra trapus ir kada nors žlugs. Užuot padėjęs valdyti ateitį, jis pranašauja ateities baimę:

> Bijantys ateities žmonės mėgina „apsisaugoti" pinigais, nuosavybe, sveikatos draudimu, asmeniniais ryšiais, vedybų sutartimis. Tėvai mėgina pririšti vaikus prie savęs. Kai kurie baimingi vaikai nenoriai palieka namų lizdą. Vyrai ir žmonos mėgina garantuoti tolesnį kito gyvenimą ir paslaugas. Žiauri psichologinė tiesa yra tai, kad žmonių ryšiai nėra pastovesni negu akcijų birža, oras, „nacionalinis saugumas" ir t.t... šis saugumo vaikymasis gali labai pakenkti tarpasmeniniams ryšiams ir trukdys jūsų pastangoms tobulėti. Kuo labiau kiekvienas iš mūsų išmokstame iš tikrųjų būti su kitais dabar, nekurdami taisyklių ir nestatydami tvorų ateičiai, tuo stipresni būsime patys, o mūsų ryšiai bus glaudesni ir laimingesni.

Galų gale... mirtis: „ir galimybė, kad jūs ir dėl jos prisiimate atsakomybę!"[5] Paprašius žmones galvoti apie mirtį, teigia Rainwater, paprastai išprovokuojama viena iš dviejų nuostatų. Arba mirtis asocijuojasi su baime, kaip kad būna tuo atveju, kai individai praleidžia daug laiko nerimaudami dėl savo ar mylimų žmonių mirties, arba mirtis laikoma nežinomybe, ir todėl jos reikia kuo labiau vengti. Abi nuostatas – mirties baimę ir mirties neigimą – galima įveikti įgyvendinant pagalbos sau programą, pagrįstą tais pačiais metodais, kurie aprašyti kitoje Rainwater knygos vietoje. Mintimis grįždami į praeitį, prie pirmosios kito asmens mirties patirties, galime pradėti šniukštinėti paslėptus jausmus dėl mirties. Žvelgimas priekin šiuo atveju skatina galvoti apie,asmens manymu,likusius, jam gyventi metus ir įsivaizduoti savo būsimosios

mirties situaciją. Įsivaizduojamas susidūrimas su mirtimi leidžia dar kartą iškelti klausimą: „Ką daryti?"

> Įsivaizduokite, kad jums buvo pasakyta, jog liko gyventi treji metai. Visus tuos metus jūsų sveikata būsianti gera... Kokia buvo jūsų pirmoji reakcija?...Pradėjote planuoti, kaip praleisite savo laiką? Ar supykote, kad jo liko tiek mažai? Užuot „piktinęsis, kad gęsta šviesa" ar įklimpęs į savo mirties detales šioje fantazijoje, nuspręskite, kaip norėtumėte praleisti tą laiką, *kaip jūs norėtumėte nugyventi šiuos paskutinius trejus metus.*
>
> Kur jūs norite gyventi?
> Su kuo jūs norite gyventi?
> Ar norite dirbti?
> Studijuoti?
> Ar norėtumėte kokius nors savo įsivaizduojamus dalykus matyti savo dabartiniame gyvenime?[6]

Asmens tapatumas, istorija, modernybė

Ar Rainwater „pagalbos sau vadovėlyje" išdėstyti rūpesčiai ir orientacijos ypatingi istoriniu požiūriu? Žinoma, galėtume tiesiog pasakyti, kad asmeninio tapatumo paieškos yra moderni problema, kurios ištakos – galbūt Vakarų individualizmas. Baumeisteris teigia, kad ikimoderniais laikais individualybė nebuvo taip akcentuojama kaip dabar[7]. Mintis, kad kiekvienas asmuo turi unikalų charakterį ir ypatingas galimybes, kurios gali būti įgyvendintos arba ne, ikimoderniai kultūrai svetima. Viduramžių Europoje giminystės linija, lytis, socialinis statusas ir kiti tapatumui reikšmingi požymiai buvo santykiškai pastovūs. Reikėjo pereiti įvairius gyvenimo tarpsnius, bet šiuos perėjimus lėmė suinstitucinti procesai, kuriuose individo vaidmuo buvo palyginti pasyvus. Baumeisterio

analizė primena Durkheimo analizę: „individas" tam tikra prasme neegzistavo tradicinėse kultūrose, o individualumas nebuvo aukštinamas. Tik susiformavus modernioms visuomenėms, konkrečiau, išryškėjus darbo pasidalijimui, individas tapo dėmesio objektu [8].

Be abejonės, šiose pažiūrose esama tiesos. Bet nemanau, kad lemiamas skiriamasis modernybės bruožas yra „individo" ar juo labiau *Aš* egzistavimas. „Individualybę" tikrai vertino – nors ir nevienodai – visos kultūros, ir taip pat vienaip ar kitaip buvo puoselėjamos individo galimybės. Užuot abstrakčiai kalbėję apie „individą", „*Aš*" ar netgi „*Aš* tapatumą" kaip skiriamuosius modernybės bruožus, turime mėginti detaliau aiškintis visus šiuos dalykus. Galime pradėti sudarydami kai kurių Rainwater pateikto vaizdo, kas yra psichoterapija ir ką ji daro, momentų arba implikacijų sąrašą. Iš jos teksto galima išskirti šiuos elementus:

1. *Aš* suvokiamas kaip refleksyvinis projektas, už kurį individas atsakingas (ši tema išdėstyta anksčiau, pirmame skyriuje). Mes esame ne tokie, kokie esame, o tokie, kokius save padarome. Nebūtų teisinga sakyti, kad *Aš* suprantamas kaip visai neturiningas, nes egzistuoja psichologiniai savęs formavimo procesai ir psichologiniai poreikiai, lemiantys *Aš* reorganizavimo parametrus. Tačiau, kita vertus, tai, kuo tampa individas, priklauso nuo jo rekonstrukcinių pastangų. Jos yra daug daugiau, negu pastangos „geriau pažinti save": savęs supratimas priklausomas nuo viską apimančio ir fundamentalesnio tikslo – sukurti ir atkurti aiškų ir teikiantį pasitenkinimą tapatumo jausmą. Tokio refleksyvumo ryšys su socialiniais ir psichologiniais tyrinėjimais yra stulbinamas ir paplitęs ginamo psichoterapeutinio požiūrio bruožas.

2. *Aš* yra raidos trajektorija nuo praeities iki numatomos ateities. Individas perima savo praeitį peržiūrėdamas ją per numatomos (organizuotos) ateities prizmę. *Aš* trajektorijai būdingas nuoseklumas, kylantis iš kognityvinio įvairių gyvenimo tarpsnių suvokimo. Gyvenimo trukmė, o ne išorinio pasaulio įvykiai tampa dominuojančia *Gestalt* jausmo „pagrindine figūra". Nėra visiškai taip, kad visi išorės įvykiai arba institucijos būtų tik „dėmė", palyginti su kuria tik gyvenimo trukmė turi formą ir yra aiškiai reljefiška; vis dėlto tokie įvykiai įsiveržia tik tiek, kiek jie padeda formuotis *Aš*, pakelia barjerus, kuriuos reikia įveikti, arba yra netikrumo, su kuriuo reikia susidurti, šaltinis.

3. *Aš* refleksyvumas yra nuolatinis ir viską persmelkiantis. Kiekvienu momentu ar bent jau periodiškai individas prašomas klausti save, kas vyksta. Pradėdamas virtine sąmoningai iškeltų klausimų, individas pripranta klausti, „kaip aš galiu pasinaudoti šiuo momentu permainai?" Taip suprantamas refleksyvumas priskirtinas refleksyviniam modernybės istoriškumui, besiskiriančiam nuo bendresnės refleksyvinės veiklos kontrolės. Kaip pabrėžia Rainwater, tai yra praktikuojamas savistabos menas:

> Kas dabar vyksta?
> Ką aš galvoju?
> Ką aš darau?
> Ką aš jaučiu?
> Kaip aš kvėpuoju?[9]

4. Paaiškėja, kad *Aš* tapatumas kaip suprantamas reiškinys numato naratyvą: *Aš* naratyvas tampa aiškus. Rašyti dienoraštį ir prasiskverbti į autobiografiją yra pagrindiniai patarimai norintiems palaikyti integruotą visybišką *Aš* jausmą. Istorikai visuotinai pripažįsta, kad autobiog-

rafijų (kaip ir biografijų) rašymas paplito tik moderniuoju laikotarpiu[10]. Žinoma, dauguma paskelbtų autobiografijų yra iškilių individų gyvenimų arba laimėjimų pašlovinimas: tai būdas išskirti ypatingą tokių asmenų patirtį iš daugumos gyventojų patirties. Šiuo požiūriu autobiografija atrodo gana šalutinis individualaus išskirtinumo bruožas. Vis dėlto autobiografija, ypač suprantama plačiąja prasme kaip suinteresuoto individo sukurta – užrašyta arba ne – interpretacinė savo paties istorija iš tikrųjų yra asmens tapatumo moderniame socialiniame gyvenime šerdis. Kaip ir prie bet kurio kito formalizuoto naratyvo, prie jos reikia dirbti ir ji, savaime suprantama, reikalinga kūrybiško indėlio.

5. Saviraiška suponuoja laiko kontrolę – iš esmės reikia sukurti asmeninio laiko zonas, kurios tik iš tolo susijusios su išorės laiko tvarka (tai rutiniškas laiko ir erdvės pasaulis, valdomas laikrodžio ir universalių matavimo standartų). Rainwater knygoje visur pabrėžiamas asmeninio laiko (kasdienio socialinio gyvenimo *durée*) primatas, nors, kaip matėme, jis pateikiamas ne kaip „absoliučios dabarties" filosofija, o kaip būdas kontroliuoti turimą gyvenimo trukmės laiką. „Dialogas su laiku" kaip tik yra saviraiškos pagrindas, nes tai – esminė sąlyga gauti pasitenkinimą kiekvienu momentu – gyventi visavertiškai. Apie ateitį mąstoma kaip atitinkančią galimybes, bet ji vis dėlto nėra visiškai paliekama atsitiktinumo žaismui. Kiek tai įmanoma, ateitis turi būti reguliuojama kaip tik per tuos aktyvios laiko kontrolės ir aktyvios sąveikos procesus, nuo kurių priklauso *Aš* naratyvo vientisumas.

6. *Aš* refleksyvumas *apima kūną*, kai kūnas (kaip teigėme ankstesniame skyriuje) yra veiklos sistemos dalis, o ne tik pasyvus objektas. Kūno procesų stebėjimas – „Kaip

aš kvėpuoju?" – yra esminis aspektas to refleksyvaus dėmesio, kurį agentas turi skirti savo elgesiui. Kūno suvokimas yra pamatinis dalykas „suvokiant momento pilnatvę" ir verčia sąmoningai kontroliuoti iš aplinkos gaunamus juslinius įspūdžius, taip pat svarbiausius kūno organus ir polinkius. Kūno suvokimas – tai taip pat ir fizinio lavinimosi bei mitybos poreikių suvokimas. Rainwater nurodo, kad žmonės kalba apie „dietos laikymąsi", bet mes visi laikomės dietos! Mūsų dieta yra tai, ką valgome; daug kartų per dieną sprendžiame, ar valgyti ir gerti, ar ne, ir būtent, ką valgyti ir gerti. „Jeigu jums nepatinka dieta, kurios laikotės, artėja nauja minutė ir naujas pasirinkimo momentas, ir jūs galite pakeisti savo dietą. Tai priklauso nuo jūsų!"[11]

Kūno suvokimas primena režimus, kuriuos praktikavo kai kurios tradicinės, ypač Rytų, religijos. Ir iš tiesų Rainwater, kaip ir daugelis kitų autorių, rašančių apie šių dienų saviraišką arba psichoterapiją, siūlydama savo programą, remiasi kai kuriais iš tokių režimų. Tačiau parodomi ir skirtumai. Juk kūno suvokimą ji traktuoja kaip priemonę konstruoti diferencijuotą *Aš* , o ne kaip priemonę suskaldyti *Ego*. Toks kūno patyrimas yra būdas *Aš* kaip integruotai visumai susieti, kad individas galėtų pasakyti: „štai kur aš gyvenu".

7. Saviraiška suprantama kaip *pusiausvyra tarp galimybės ir rizikos*. Leidimas išeiti iš praeities naudojantis įvairiais išlaisvinimo iš slegiančių emocinių įpročių metodais sukuria daugybę galimybių save ugdyti. Pasaulis tampa kupinas potencialių buvimo ir veikimo būdų, nes dabar individas gali pradėti eksperimentuoti. Nebūtų teisinga teigti, kad psichologiškai išsilaisvinęs asmuo susiduria su pavojais, o tradiciškesnis asmuo – ne; iš tikrųjų svarbi yra

pasaulietinė rizikos sąmonė, būdinga kalkuliacinėms strategijoms, kurias reikia pasirinkti numatant ateitį.

Individas turi pasitikti naujus pavojus kaip neišvengiamybę norėdamas atsikratyti nusistovėjusių elgesio šablonų, taip pat sutikti su rizika, kad reikalai galbūt klostysis blogiau negu anksčiau. Kitoje autoterapijos knygoje tai aprašoma šitaip:

> Jeigu kada nors jūsų gyvenimas galės keistis į gerąją pusę, turėsite pasinaudoti šansais. Turėsite ištrūkti iš rutinos, susitikti su naujais žmonėmis, ištirti naujas idėjas ir keliauti nepažįstamais keliais. Tam tikra prasme tobulėjimo rizika – tai ėjimas nežinomybėn, į nepažįstamą žemę, kurioje kalba ir papročiai kitokie, o jūs turite susirasti savo kelią... paradoksalu, bet kol neatsižadame visko, dėl ko jaučiamės saugūs, niekada negalime iš tikrųjų pasitikėti draugu, bičiuliu ar darbu, kuris mums kažką žada. Tikras asmeninis saugumas neateina iš išorės, jis ateina iš vidaus. Kai iš tikrųjų esame saugūs, privalome visą savo pasitikėjimą sutelkti į save.
>
> Jeigu atsisakome sąmoningai rizikuoti dėl tobulėjimo, neišvengiamai liksime įstrigę savo situacijoje. Arba baigsime tuo, kad rizikuosime būdami tam nepasiruošę. Kiekvienu atveju apribojome savo asmeninį tobulėjimą, atkirtome save nuo veiklos, laiduojančios didelę mūsų vertę[12].

8. Moralinė saviraiškos gija yra *autentiškumas* (nors ir ne heidegeriškąja prasme), kurio pagrindas – „būti tikram dėl savęs". Asmeninis tobulėjimas priklauso nuo to, kaip įveikiame emocines kliūtis ir įtampą, neleidžiančias mums suprasti, kokie iš tikrųjų esame. Sugebėti elgtis autentiškai nereiškia elgtis vien atsižvelgiant į kuo teisingesnį ir nuodugnesnį savęs pažinimą; tai taip pat reiškia atpainioti – vartojant Laingo terminiją – tikrąjį *Aš* nuo netikrojo *Aš*. Kaip individai mes nepajėgūs „daryti istori-

jos", bei jeigu ignoruojame savo vidinę patirtį, esame pasmerkti ją kartoti būdami belaisviai tų bruožų, kurie neautentiški, nes kyla iš kitų asmenų mums primestų (ypač ankstyvoje vaikystėje) jausmų ir buvusių situacijų. Autoterapijos slaptažodis – „susigrąžinti arba pakartoti".

Autentiškumo moralė aplenkia visus universalius moralinius kriterijus, ir jai priklauso nuorodos į kitus žmones tik intymių ryšių srityje, nors ši sritis pripažįstama esanti labai svarbi asmeniui. Būti tikram dėl savęs reiškia save atrasti, bet kadangi tai yra aktyvus savęs formavimo procesas, jį turi skatinti bendri tikslai – išsilaisvinti iš priklausomybės ir pajusti pasitenkinimą. Pasitenkinimas iš dalies yra moralinis reiškinys, nes jis reiškia, kad puoselėjamas jausmas, jog individas yra „geras", „vertingas asmuo": „Žinau, kad, didindamas savo vertę, jausiuosi visybiškesnis, sąžiningesnis, gailestingesnis, energingesnis ir mylimesnis"[13].

9. Į gyvenimą žiūrima kaip į virtinę „lūžių". Individas juos patiria arba turi patirti, bet jie nėra suinstitucinti arba susiję su formaliais ritualais. Visi lūžiai kupini praradimų (taip pat paprastai ir potencialių laimėjimų), o dėl tokių praradimų – kaip sutuoktinių išsiskyrimo atveju – reikia liūdėti, jeigu siekiama toliau realizuoti save. Gyvenimo lūžiai padaro itin įtikinamą mūsų anksčiau aptartą rizikos ir galimybės sąveiką – ypač, nors jokiu būdu ne vien tada, kai juos daugiausia inicijuoja individas, kurį tai liečia. Derybos dėl reikšmingos permainos gyvenime, namų palikimas, naujo darbo gavimas, susidūrimas su nedarbu, naujo ryšio užmezgimas, blaškymasis tarp skirtingų sričių ar rutinų, susirgimas, gydymosi pradžia – visi šie dalykai reiškia sąmoningą ryžtą rizikuoti norint griebtis naujų galimybių, kurias atveria asmeninės krizės. Gyvenimo lūžiai skiriasi nuo atitinkamų procesų tradici-

niuose kontekstuose ne tik tuo, kad nėra ritualų. Svarbiau tai, kad tokie lūžiai patenka į refleksyviai mobilizuotą saviraiškos trajektoriją ir įveikiami jos padedami.

10. *Aš* raidos pobūdis yra *vidujai referentiškas*: vienintelė reikšminga siejanti gija yra pati gyvenimo trajektorija. Asmens vientisumas, kaip autentiško *Aš* laimėjimas, susiformuoja integruojant gyvenimo patirtis į *Aš* raidos naratyvą: sukuriama asmeninio tikėjimo sistema, kuri padeda individui pripažinti, kad „jis pirmiausia ištikimas sau". Pagrindiniai atskaitos taškai nustatomi „iš vidaus", pagal tai, kaip individas konstruoja ir rekonstruoja savo gyvenimo istoriją.

Visa tai, žinoma, yra klausimai, kuriuos galima kelti. Kiek pagrįstos šios sampratos? Ar jos nėra tam tikra prasme ideologinės? Ar jos nėra labiau susijusios su psichoterapija negu su kokiais nors pokyčiais, *galėjusiais* paveikti *Aš* moderniomis socialinėmis sąlygomis? Tam tikram laikui noriu atsiriboti nuo šių klausimų. Man atrodo, jog pateisinama teigti, kad nors ir nepilnos, klaidingos ir idiosinkratiškos galėtų būti tik ką bendrais bruožais išdėstytos mintys, jos pasako šį tą tikra apie *Aš* ir *Aš* tapatumą šiuolaikiniame pasaulyje – vėlyvosios modernybės pasaulyje. Kaip tai galėtų būti, pradedame suvokti siedami šias mintis su tam pasauliui būdingomis institucinėmis transformacijomis.

Gyvenimo stiliai ir gyvenimo planai

Fonas čia yra egzistencinis vėlyvosios modernybės gyvenimo sluoksnis. Refleksyviai organizuotame, abstrakčių sistemų persmelktame potradiciniame socialiniame pasaulyje, kuriame laiko ir erdvės pertvarkymas pergrupuoja

tai, kas lokalu, ir tai, kas globalu, *Aš* patiria nepaprastų permainų. Psichoterapija, taip pat ir autoterapija, ir išreiškia šias permainas, ir pateikia jų įgyvendinimo per saviraišką programas. Fundamentalus kasdienės veiklos komponentas pačiam asmeniui paprasčiausiai yra *pasirinkimas*. Aišku, jokia kultūra visiškai nepašalina pasirinkimo iš kasdienių reikalų, o visos tradicijos iš tikrųjų yra pasirinkimai tarp neapibrėžtai gausių galimų elgesio modelių. Vis dėlto, iš esmės tradicija arba įsigalėjęs įprotis tvarko gyvenimą pagal reliatyviai pastovius principus. Modernybė pasitinka individą su sudėtinga pasirinkimų įvairove, o kadangi ji neturi pagrindų, tai kartu nedaug padeda sprendžiant, kurias galimybes rinktis. Iš to kyla įvairių padarinių.

Vienas jų – tai individo *gyvenimo stiliaus* svarba ir jo neišvengiamumas. Gyvenimo stiliaus sąvoka skamba šiek tiek trivialiai, nes ji labai dažnai suvokiama tik paviršutiniška vartotojiška prasme: tai iliustruotų populiarių žurnalų ir reklaminių vaizdų propaguojami gyvenimo stiliai*. Bet vyksta kur kas esmingesni dalykai, negu sako tokia samprata: vėlyvosios modernybės sąlygomis mes visi ne tik laikomės gyvenimo stilių, bet esame smarkiai verčiami tai daryti – neturime pasirinkimo, išskyrus rinktis. Gyvenimo stilių galima apibrėžti kaip daugiau ar mažiau integruotą individo pasirenkamų gyvenimo praktikų rinkinį. Šios praktikos pasirenkamos ne tik todėl, kad patenkina praktinius poreikius, bet ir todėl, kad suteikia materialią formą konkrečiam *Aš* tapatumo naratyvui.

* Terminas „gyvenimo stilius" yra įdomus refleksyvumo pavyzdys. *New York Times* autorius Williamas Safireas manė jį atsiradus Alfredo Adlerio darbuose, po to septintajame dešimtmetyje jį perėmė radikalai ir maždaug tuo pat metu – reklaminių skelbimų kūrėjai. Tačiau, pasak Denniso Wrongo, iš tikrųjų pagrindinę įtaką padarė Maxas Weberis: „gyvenimo stilius", siejamas su Weberio vartota *Staende* sąvoka, galiausiai tapo „gyvenimo stiliumi" kasdienėje kalboje[14].

Gyvenimo stilius nėra tradicinėms kultūroms labai pritaikomas terminas, nes jis reiškia galimybę rinktis iš daugelio galimų variantų ir yra „pasisavintas", o ne „perduotas" iš kartos į kartą. Gyvenimo stilius yra surutininta praktika, rutiniški rengimosi, valgymo įpročiai, veiklos būdai ir pasirinkta bendravimo su kitais aplinka; bet rutinas, kurių laikomasi, galima refleksyviai keisti, nes *Aš* tapatumo prigimtis yra mobili.

Kiekvienas mažas sprendimas, kurį asmuo daro kiekvieną dieną: kaip apsirengti, ką valgyti, kaip elgtis darbe, su kuo susitikti vėliau vakare, padeda kurti tokias rutinas. Visi tokie pasirinkimai (taip pat ir didesni bei turintys rimtesnių padarinių) yra ne tik sprendimai, kaip elgtis, bet ir sprendimai, kuo būti. Kuo potradiciškesnė aplinka, kurioje veikia individas, tuo labiau gyvenimo stilius paliečia pačią *Aš* tapatumo šerdį, jo kūrimą ir perkūrimą.

Dažnai manoma, kad gyvenimo stiliaus sąvoka pritaikoma tik vartojimo sričiai. Tiesa, darbo srityje vyrauja ekonominė prievarta ir individas gali mažiau kontroliuoti elgesio stilių darbo vietoje negu nedarbiniuose kontekstuose. Bet nors šie kontrastai aiškiai egzistuoja, būtų klaidinga manyti, kad gyvenimo stilius susijęs tik su nedarbine veikla. Darbas smarkiai sąlygoja *gyvenimo šansus* vėberiškąja prasme, o gyvenimo šansai savo ruožtu yra sąvoka, kurią reikia suprasti kaip potencialių gyvenimo stilių galimybę. Bet darbas jokiu būdu nėra visiškai atskirtas nuo aibės pasirinkimų, o darbo ir darbinės aplinkos rinkimasis sudėtingo modernaus darbo pasidalijimo sąlygomis yra pagrindinis gyvenimo stiliaus orientacijų elementas. Kalbėti apie pasirinkimų gausą nereiškia manyti, kad kiekvienas gali viską rinktis ar kad žmonės visada apsisprendžia dėl rinkimosi galimybių gerai suvokdami visas įmanomas alternatyvas. Darbo, kaip ir

vartojimo, srityje visos grupės, kurios išsilaisvino iš tradicinių veiklos kontekstų varžtų, turi galimybę rinktis iš daugelio gyvenimo stilių. Natūralu, kaip pabrėžė Bourdieu, kad gyvenimo stiliaus įvairovė tarp grupių yra ir elementarus struktūrinantis stratifikacijos bruožas, o ne tik klasinių skirtumų gamybos srityje „rezultatas"[15].

Žinoma, apskritai gyvenimo stiliaus modeliai ne tokie įvairūs negu pasirinkimai, kuriuos galima daryti priimant kasdienius ir net ilgalaikius strateginius sprendimus. Gyvenimo stilius – tai pluoštas įpročių ir orientacijų, todėl jam būdinga tam tikra nuolatiniam ontologinio saugumo jausmui reikšminga vienovė, kuri susieja pasirinkimo galimybes į daugiau ar mažiau darnų modelį. Asmuo, pasirinkęs konkretų gyvenimo stilių, neišvengiamai žvelgtų į įvairias rinkimosi galimybes kaip į „nebūdingas" tam modeliui, ir tą patį darytų kiti, su kuriais jis bendrautų. Be to, gyvenimo stiliaus pasirinkimui arba kūrimui daro įtaką grupės spaudimas ir matomi vaidmenų modeliai, taip pat socialinės ekonominės sąlygos.

Galimybių rinktis gausą, su kuria susiduria individai brandžios modernybės situacijose, lemia keletas veiksnių. Pirma, tai pats faktas, jog gyvenama potradicinės tvarkos sąlygomis. Veikti, įsitraukti į daugybės pasirinkimų pasaulį reiškia rinktis alternatyvas, kai tradicijos palikti kelio ženklai neberodo krypties. Pavyzdžiui, individas gali nutarti ignoruoti tyrinėjimų rezultatus, rodančius, kad turtinga vaisių ir skaidulinio maisto, bet turinti mažai cukraus, riebalų ir alkoholio dieta naudinga sveikatai ir mažina pavojų susirgti tam tikromis ligomis. Jis gali ryžtingai rinktis tą pačią sunkių, riebių ir saldžių patiekalų dietą, kurios laikėsi ankstesnės kartos žmonės. Vis dėlto, turint omenyje pasirinktinų dietų gausą ir tą faktą, kad individas bent jau iš dalies tai suvokia, toks jo elgesys vis dėlto yra savito gyvenimo stiliaus dalis.

Antra, egzistuoja tai, ką Bergeris vadina „gyvenimo pasaulių pliuralizavimu“[16]. Jis pažymi, kad beveik per visą istoriją žmonės gyveno gana uždaroje aplinkoje. Individų darbo, laisvalaikio arba šeimos aplinka paprastai būdavo panaši – šį reiškinį labai stiprino tai, kad daugumoje ikimodernių kultūrų dominavo vietos bendruomenė. Modernaus socialinio gyvenimo situacijos daug įvairesnės ir segmentiškesnės. Segmentacija ypač susijusi su viešosios ir privačiosios sričių atskyrimu, bet abi šios sritys taip pat vidujai yra pliuralizuojamos. Gyvenimo stiliai paprastai susiję su specifine veiklos aplinka ir ją atspindi. Taigi, gyvenimo stiliaus pasirinkimai dažnai būna sprendimai, kuriuos reikia įgyvendinti toje aplinkoje atsisakant kitų galimų alternatyvų. Kadangi individai savo kasdieniame gyvenime paprastai keičia aplinką arba vietą, jie gali pasijusti nejaukiai toje aplinkoje, kurioje jų gyvenimo stilius vienokiu ar kitokiu atžvilgiu tampa abejotinas. Kadangi veiklos aplinka būna labai įvairi, individo gyvenimo stiliaus pasirinkimui ir veiklai labai dažnai būdingas segmentiškumas: veiklos modeliai, kurių laikomasi viename kontekste, gali daugiau ar mažiau iš esmės skirtis nuo tų modelių, kurie pasirenkami kituose kontekstuose. Šiuos segmentus vadinsiu *gyvenimo stiliaus sektoriais*. Gyvenimo stiliaus sektorius apima visos individo veiklos laikinį ir erdvinį „ruožą“ – tai pasirinktas ir vykdomas gana nuoseklus ir darnus veiklų komplektas. Gyvenimo stiliaus sektoriai yra veiklos regionalizavimo aspektai[17]. Gyvenimo stiliaus sektorius gali būti, pavyzdžiui, tai, ką asmuo daro ne visą savaitę, o tik tam tikrais savaitės vakarais arba savaitgaliais; draugystė ar vedybos taip pat gali būti gyvenimo stiliaus sektorius tiek, kiek jos tampa vidujai darnios dėl aiškios laike ir erdvėje pasirinktos elgesio formos.

Trečias faktorius, sąlygojantis pasirinkimų gausą, yra pagrįstų įsitikinimų modernybės sąlygomis kontekstinės prigimties egzistencinis poveikis. Kaip pažymėjome įvadiniame skyriuje, Šviečiamosios epochos projektas dogmatišką tradiciją ir spekuliatyvaus pažinimo pretenzijas pakeisti proto tikrumu pasirodė esąs iš esmės nevykęs. Modernybės refleksyvumas veikia ne vis didėjančio tikrumo, o metodologinės abejonės situacijoje. Net didžiausiais autoritetais galima pasitikėti tik „iki atskiro pranešimo", o abstrakčios sistemos, kurios taip giliai įsiskverbusios į kasdienį gyvenimą, paprastai siūlo daug galimybių, o ne nekintamas veiklos gaires ar receptus. Visada galima kreiptis į ekspertus, bet jie patys dažnai nesutaria tiek dėl teorijų, tiek ir dėl praktinių diagnozių. Apsvarstykime pačią psichoterapiją. Tas, kuris domisi psichoterapija, susiduria su gluminančia mąstymo mokyklų ir programos tipų įvairove, be to, privalo skaitytis su faktu, kad kai kurie psichologai visiškai nuvertina daugumos psichoterapijos formų efektyvumą. Tas pat pasakytina apie griežčiausias tiksliųjų mokslų sritis – tuo labiau, kad apskritai galima suabejoti mokslo pretenzijomis. Pavyzdžiui, asmuo, sergantis konkrečia liga, gali būti priverstas rinktis ne tik iš alternatyvių labai modernių gydymo formų, bet ir apsispręsti dėl konkuruojančių mokslinės ir holistinės medicinos (pastaroji taip pat gali būti be galo įvairi ir siūlyti savo konkrečius sprendimus) pretenzijų.

Ketvirta, medijuoto patyrimo dominavimas, be abejo, taip pat daro akivaizdžią, be to, ir subtilesnę įtaką pasirinkimo pliuralizmui. Vis labiau globalėjant žiniasklaidai, įvairiausia aplinka tampa iš principo matoma kiekvienam, kuris nori kaupti jam svarbią informaciją. Televizijos ir laikraščių kuriamas koliažo efektas suteikia ypatingą formą aplinkos ir potencialaus gyvenimo stiliaus pasirinkimų sugretinimui. Antra vertus, akivaizdu, kad žiniasklai-

da daro ne vien diversifikuojantį ir fragmentuojantį poveikį. Ji daro pasiekiamą tokią aplinką, į kurią individas asmeniškai gali niekada nepatekti; bet tuo pat metu panaikinamos kai kurios ribos, anksčiau skyrusios aplinkas. Kaip nurodo Meyrowitzas, žiniasklaida, ypač elektroninė, keičia socialinio gyvenimo „situacinę geografiją": „Vis labiau žiniasklaida paverčia mus „tiesiogine" kitose vietose vykstančių įvykių auditorija ir leidžia mums patekti į tokias auditorijas, kurių „fiziškai nėra"[18]. Todėl buvo suardytas tradicinis ryšys tarp „fizinės aplinkos" ir „socialinės situacijos"; medijuotos socialinės situacijos kuria naujas iš anksto konstituotų socialinio patyrimo formų bendrybes ir skirtumus. Nors galima kritikuoti konkrečias Meyrowitzo interpretacijas, šis požiūris iš esmės tikrai teisingas.

Pasaulyje, kuriame yra galimybė alternatyviai rinktis gyvenimo stilių, strateginis *gyvenimo planavimas* tampa ypač svarbus. Kaip ir gyvenimo stiliaus modeliai, vienokie ar kitokie gyvenimo planai yra beveik neišvengiami potradicinių socialinių formų komponentai[19]. Gyvenimo planai – tai esminis refleksyviai organizuotos *Aš* trajektorijos turinys. Planuojant gyvenimą, parengiama būsimų veiksmų perspektyva, mobilizuota *Aš* biografijos pagrindu. Čia taip pat galime kalbėti apie tai, jog egzistuoja asmeniniai arba *gyvenimo plano kalendoriai*, pagal kuriuos tvarkomas asmeninis gyvenimo trukmės laikas. Asmeniniai kalendoriai yra priemonės nustatyti reikšmingų individo gyvenimo įvykių laiką ir padeda įterpti tokius įvykius į suasmenintą chronologiją. Kaip ir gyvenimo planai, asmeniniai kalendoriai paprastai peržiūrimi ir rekonstruojami pagal individo gyvenimo aplinkybių arba nuotaikos pasikeitimus. Kaip parodoma veikale *Second Chances*, „Kai aš vedžiau" – pamatinę gyvenimo plano kalendoriaus datą dažniausiai gali pakeisti, kaip reikš-

mingesnis psichologinis žymiklis, – „kai iširo santuoka". Į asmeninius kalendorius labai dažnai įtraukiami medijuoto patyrimo elementai – pavyzdžiui, pora atsimins, jog ji susituokė „prabėgus dviem savaitėms po prezidento Kennedy'o nužudymo"[20].

Gyvenimo planavimo išankstinė prielaida yra ypatingas laiko organizavimo būdas, nes refleksyvinis *Aš* tapatumo konstravimas priklauso tiek nuo ruošimosi ateičiai, tiek ir nuo praeities interpretavimo, nors praeities įvykių „perdirbimas" čia visada tikrai svarbus dalykas. Žinoma, gyvenimo planavimas nebūtinai susijęs su strateginiu ruošimusi visam būsimam gyvenimui, nors iš Rainwater knygos aiškėja, kad sugebėjimas galvoti apie ateitį – net apie įsivaizduojamą gyvenimo pabaigą ir apie visus svarbiausius tikėtinus jo tarpsnius yra esminė saviraiškos prielaida[21].

Gyvenimo stiliaus rinkimasis ir gyvenimo planavimas nėra tik socialinių agentų kasdieniame „gyvenime" glūdintys arba jų kuriantys veiksniai – jie kuria ir institucinę aplinką, leidžiančią suteikti formą agentų veiksmams. Tai yra viena iš priežasčių, kodėl brandžios modernybės sąlygomis jų įtaka yra daugiau ar mažiau universali, ir nesvarbu, kokios galėtų būti konkrečius individus ar grupes objektyviai varžančios situacijos. Pagalvokime apie juodaodę moterį, vienišą keletos vaikų šeimos galvą, gyvenančią skurde apleistoje senojoje miesto dalyje. Galima tarti, kad toks asmuo galėtų tik su karčiu pavydu žvelgti į daugiau privilegijų turinčių žmonių galimybes rinktis. Juk jai skirtas tik sunkus ir varginantis kasdienis darbas, kuris griežtai apibrėžtas: ji neturi galimybių rinktis kitokį gyvenimo stilių ir vargu ar galėtų planuoti savo gyvenimą, nes jį valdo iš išorės primesti suvaržymai.

Žinoma, gyvenimo šansai sąlygoja visų individų ir grupių gyvenimo stiliaus rinkimąsi (turime atsiminti ir tai,

kad gyvenimo stiliaus pasirinkimas dažnai smarkiai naudojamas įtvirtinant gyvenimo šansų paskirstymą). Išsilaisvinti iš priespaudos situacijų – tai būtina sąlyga norint plėsti tam tikros rūšies gyvenimo stiliaus rinkimosi lauką (žr. toliau septintą skyrių „Gyvenimo politikos atsiradimas"). Tačiau net labiausiai nuskriaustų žmonių gyvenimo situacijos šiandien persmelktos institucinių modernybės komponentų. Galimybės, kurias atima ekonominis nepriteklius, yra kitokios ir kitaip suvokiamos – būtent *kaip* galimybės – negu tos galimybės, kurios netelpa į tradicijos rėmus. Be to, tam tikrais skurdo atvejais tradicijos daroma įtaka sumenko galbūt net labiau negu kitais atvejais. Todėl kūrybiškas gyvenimo stiliaus konstravimas galėjo tapti ypač būdingu tokių situacijų bruožu. Gyvenimo stiliaus įpročiai kuriami priešinantis geto gyvenimui ir tiesiogiai kuriant savitus veiklos kultūrinius stilius ir modelius.

Refleksyvinis *Aš* tapatumo kūrimas tokiose situacijose gali būti tiek pat svarbus kaip ir labiau klestintiems sluoksniams ir jį tiek pat stipriai gali veikti globalėjimo daroma įtaka. Kad ir koks suvaržytas ir sunkus būtų išlaikančios šeimą juodaodės moters gyvenimas, ji vis dėlto sužinos apie veiksnius, keičiančius apskritai moterų padėtį, o jos pačios veiklą beveik tikrai pakeis gautos žinios. Kadangi pradinės socialinės jos sąlygos yra tokios, ji faktiškai įpareigota tirti naujus veiklos būdus, susijusius su jos vaikais, seksualiniais santykiais ir draugais. Toks tyrinėjimas, nors jis galėtų ir nebūti diskursyviai artikuliuotas, implikuoja refleksyvinį *Aš* tapatumo formavimą. Tačiau jos praradimai galėtų paversti šiuos uždavinius beveik nepakeliama našta – nevilties, o ne savęs praturtinimo šaltiniu.

Gyvenimo planavimas yra konkretus bendresnio reiškinio, kurį šiek tiek detaliau kaip „ateities kolonizavimą"

aptarsiu tolesniame skyriuje, pavyzdys. Rainwater aptariamas „dialogas su laiku" tikrai palaikomas labai įvairiais būdais įvairiuose socialiniuose kontekstuose ir skirtinguose socialiniuose sluoksniuose. Orientavimasis į laiko kontrolę, kurį ji aprašo (ir gina), skatina atsisakyti rinktis ir lemia „pasimetimą laike" bei mėginimus refleksyviai įtraukti ateitį į dabartį. Paauglys, kuris „dreifuoja aplink", kuris atsisako mąstyti apie galimą karjerą ateityje ir „negalvoja apie ateitį", atmeta šią orientaciją, bet daro tai savitai priešindamasis vis labiau dominuojančiai laiko perspektyvai.

Galiausiai galimybių rinktis gausą taip pat galima tiesiogiai sieti su santykiais su kitais – su intymumo transformavimusi[22]. Dabar detaliai nesvarstysiu, ar šių dienų asmeniniai santykiai smarkiai skiriasi nuo ikimoderniuose kontekstuose egzistavusių glaudžių tarpasmeninių ryšių. Žinome, jog moderni santuoka gana dramatiškai skiriasi nuo tipiškų santuokos institucijų ikimodernioje Europoje ir apskritai nuo santuokų nemoderniose kultūrose. Analogiškos pastabos tinka draugystei. Graikai neturėjo žodžio „draugas" šiandienine prasme: žodžiu *philos* buvo įvardijami „visi „artimiausi ir brangiausi", ir nebuvo svarbu, ar jie – šeimos nariai, giminės ar kiti kraujo ryšiais nesusiję žmonės"[23]. Asmens *philos* tinklą daugiausia lemdavo to individo socialinė padėtis; buvo galima tik šiek tiek rinktis spontaniškai. Tokia situacija būdinga daugeliui tradicinių kultūrų, kuriose, nors ir egzistuoja „draugo" sąvoka, ji iš esmės nurodo savuosius, kurie priešinami pašaliečiams – svetimšaliams ir potencialiems priešams.

Modernioms seksualinio intymumo ir draugystės sistemoms būdinga tai, kad partneriai savanoriškai pasirenkami esant galimybių įvairovei. Žinoma, artumas paprastai būtinas tam, kad galėtų plėtotis intymūs santykiai, o realaus rinkimosi mastas būna įvairus, nes jį lemia daug

socialinių ir psichologinių skirtumų. Bet vienišų širdžių kolona, kompiuterinės pažintys ir kitos susipažinimo formos pakankamai gerai parodo, kad pliuralistinis pasirinkimas lengvai įgyvendinamas, jeigu asmuo pasirengęs atsikratyti paskutinių tradicinių veikimo būdų liekanų. Tik tada, kai ryšiai daugiau ar mažiau laisvai pasirenkami, galime apskritai kalbėti apie „santykius" ta prasme, kurią neseniai šis terminas įgijo nespecialistų diskurse. Pakankamai ilgalaikiai seksualiniai ryšiai, santuokos ir draugystės santykiai šiandien artėja prie *grynojo santykio*. Brandžios modernybės sąlygomis ir dėl priežasčių, kurias nagrinėsime vėliau, grynasis santykis (jis neturi nieko bendra su seksualiniu tyrumu) tampa lemiamas refleksyviniam *Aš* projektui. Tai akivaizdžiai matyti iš Rainwater knygos kaip ir faktiškai iš visų darbų apie psichoterapiją, ar jie būtų skirti pačiam asmeniui, ar ne.

Grynojo santykio teorija ir praktika

Toliau pateikiama Shere Hite studijos *Women and Love* ištrauka pavadinta „Emocinis santykių netikrumas". Hite tyrimo pagrindas – Amerikos moterų platūs komentarai, kokia yra jų santykių su vyrais patirtis ir išgyvenami jausmai. Viena moteris pasakoja:

> Nuolatos jaučiau, kad dėl kažkokios priežasties niekada nebūnu patenkinta. Arba jis neskambina, o kai skambina, tai nebūna romantiška, ir taip toliau... Kai mėginu pasikalbėti su juo, iš tikrųjų pasikalbėti, jaučiuosi tarsi negalėčiau prisiskambinti. Atrodo, kad tai sukasi apie pastovų klausimą, ar nereikėtų klausti savęs: „Ar viskas gerai jam (ar jis vis dar myli mane)?" arba „Ar viskas gerai *man*? Kaip aš?" Jeigu aš labai nelaiminga, o jis nekalbės su manimi apie problemas arba nespręs klausimų, ar aš turėsiu sakyti: „Ką gi, viskas yra tikrai gerai, nes jam viskas gerai, jis vis dar čia ir vis dar

myli mane"? Ar aš turiu sakyti: „Šis ryšys yra baisus ir aš jį nutrauksiu, nes aš nesu laiminga"? Kadangi jį myliu, sunku jį palikti.

Ar aš turiu norėti padėti jam labiau atsiverti, ar turiu rūpintis savimi ir išsiskirti su juo?... Problema ta, kad iš pradžių jis sakosi esąs pažeidžiamas ir myli, o po to tai neigia ir taip nesielgia, elgiasi šaltai. Klausiu save: „Ar šis vyras yra mano tikslas bet kokia kaina?" Būna beveik taip, lyg kas nors gundytų mane eiti į gilųjį baseino galą, o po to, kai aš ten nueinu (su savo emocijomis) ir iš tikrųjų įsimyliu, juo pasitikiu, jis sako: „Ką? Kodėl mane?" Apskritai aš taip bijojau, galvojau sau, kad nesvarbu, kas atsitiks, išsakiau savo abejones dėl jo, „Leisk man pasitikėti, leisk man pasitikėti", neleisdama sau patikėti neigiamais ženklais, galvodama, kad jis tiesiog nesaugus arba reaguoja į kažką, ką aš padariau *pati* stengdamasi atrodyti nepažeidžiama. Aš visada taip bijojau, klausdama save: „Ar kas nors ištvertų?" [24]

Ši moteris nebegyvena su tuo vyru, o šie apmąstymai – iš gana ankstyvo santykių periodo; vis dėlto, kadangi tai „tiriamojo" pobūdžio apmąstymai, jie leidžia šiek tiek įžvelgti, kaip konstruojami santykiai. Centre yra meilė, ir galima tarti, kad tyrinėjant intymumą, bent jau tada, kai yra ir seksualinis komponentas, dera įsigilinti į romantiško atsidavimo prigimtį. Ataskaitoje nupasakojama moters patirtis, ir nors nepateikiamas su tuo susijusio vyro požiūris, galėtume daryti išvadą, kad čia svarbiausi turi būti lyčių santykiai. Neneigdamas, kad visa tai yra svarbu, noriu atkreipti dėmesį į kitus dalykus. Juk čia glūdi pagrindiniai elementai, kurie, kaip pamėginsiu parodyti, taip pat būdingi kitiems intymiems ir emociškai reikliems santykiams – pavyzdžiui, santykiams tarp tos pačios lyties meilužių arba santykiams tarp labai artimų draugų. Juos galima išdėstyti (idealia tipine forma) šitaip:

1. Priešingai negu glaudūs asmeniniai ryšiai tradiciniuose kontekstuose, grynasis santykis nėra priklausomas nuo išorinių socialinio ar ekonominio gyvenimo sąlygų – jis tarsi laisvai plūduriuojantis. Aptarkime kaip pavyzdį senesnių laikų santuoką. Vedybos buvo sutartis, kurią dažnai inicijuodavo tėvai arba giminaičiai, o ne patys sutuoktiniai. Paprastai sutarčiai didelę įtaką darydavo ekonominiai motyvai, ir ji būdavo platesnių ekonominių santykių ir sandorių dalis. Net jau gana moderniais laikais, kai senieji santuokos rėmai buvo smarkiai suirę, vedybinių ryšių pagrindas buvo vidinis darbo pasidalijimas: vyras pelnydavo duoną, o žmona rūpindavosi vaikais, namų židiniu (nors neturime užmiršti, kad moterys visada sudarė didelę darbo jėgos dalį). Kai kurie iš šių tradicinių santuokos bruožų yra išlikę, ir jie labiau būdingi vienoms socialinėms ekonominėms grupėms negu kitoms. Tačiau apskritai tendencija yra tokia, kad šie išankstiniai išoriniai įpareigojimai nyksta – šis reiškinys iš pradžių buvo susijęs su romantiškos meilės, kaip pagrindinio santuokos motyvo, atsiradimu. Santuoka vis labiau darosi ryšiu, kuris pradedamas ir tęsiamas tol, kol teikia glaudaus kontakto su kitu keliamą emocinį pasitenkinimą. Kiti jos aspektai, net iš pažiūros tokie svarbūs kaip vaikų turėjimas, jau ne tiek cementuoja patį ryšį, kiek pamažu tampa galimo atsiskyrimo „inerciniais stabdžiais".

Moderni draugystė net dar labiau išryškina šį bruožą. Draugas konkrečiai apibrėžiamas kaip asmuo, su kuriuo ryšys palaikomas tik dėl jo teikiamo atpildo. Galima susidraugauti su kolega, o artumas darbe arba bendri darbo interesai galėtų skatinti draugystę, bet tai *yra* draugystė tik tol, kol ryšys su kitu asmeniu yra vertinamas pats savaime. Štai kodėl griežtai skiriami draugai ir giminės. Giminės turi tarpusavio įsipareigojimų, ir net jeigu šie įsipareigojimai dabar būna gana silpni, juos nustato gimi-

nystės ryšys. Be to, nors šie įsipareigojimai būna abstraktūs ir neaiškūs, negalima nutraukti giminystės ryšių, kurie, šiaip ar taip, yra kraujo ryšiai. Draugiškas prisirišimas gali turėti savų inercijos elementų, bet praktiškai, o ir iš principo, paprastai liekama draugais tik tol, kol išlieka abipusiai artumo jausmai.

2. Grynojo santykio siekiama tik dėl to, ką šis santykis gali duoti partneriams. Šis momentas natūraliai susijęs su (1), ir būtent šia prasme santykis yra „grynas". Be abejonės, visi visokios trukmės asmeniniai santykiai yra išbandymas ir kupini įtampos, be to, teikia ir pasitenkinimą. Bet kai santykiai palaikomi tik dėl pačių santykių, viskas, kas nutinka bloga tarp partnerių, neišvengiamai kelia grėsmę pačiam santykiui. Vadinasi, labai sunku šitaip „plaukti pasroviui", nors tai įmanoma esant socialiniam ryšiui, kurį lemia išorės kriterijai. Jeigu vienas partneris mėgina tai daryti, kitas turbūt bus tuo nepatenkintas. Kad kyla ypatinga įtampa, gerai parodo kita Hite knygos ištrauka, tuo labiau, jog ji apie santuoką:

> Moterys pulkais palieka santuoką arba išsiskirdamos, arba apleisdamos ją emociškai, išeidamos didele savo širdžių dalimi... Iš pradžių pamėginusios, dauguma toliau ieškojo kitų vietų, kur galėtų išskleisti savo emocinį gyvenimą. Po pirmųjų metų, kada „mėginama prisiskambinti", viena moteris po kitos nusivilia ir pradeda tyliai, pamažu, galbūt nepastebimai trauktis[25].

Vis dėlto...didžioji dauguma moterų toliau ieško meilės arba gyvybingo ryšio:

> Kaip sako viena moteris, meilė nuolat sugrįžta pas mus, iš naujo išnyra į paviršių galbūt kaip savotiškas raktas: „Kažkokiu būdu, kuriam nusakyti dar nerandu žodžių, romantiška meilė turi raktą nuo mano tapatumo – raktą, leidžiantį

atrasti save, savo vidinę būtį". Tą patį jaučia daug moterų. Kodėl? Galbūt moterys yra teisios sugrįždamos atgal, mėgindamos vėl mylėti arba suprasti, kodėl ne... dauguma nori ne tiesiog „meilės", bet tikrosios meilės, apie kurią jos kalba. Taigi nenuostabu, kad susaistytos ryšiais moterys, kurios vis dėlto taip dažnai kalba apie aplankysiančią „gilesnę meilę", turi savo slaptą kertelę – tiki, jog gyvenimas yra kur kas daugiau, daugiau... Ir iš tiesų, ar nėra?[26]

Dar kartą galima būtų pasakyti, kad čia svarbiausia meilė arba meilės poreikis, o ne kažkas ypatingai susiję su pačiais santykiais. Tačiau meilė – tokia dviprasmė ir sudėtinga sąvoka – iš tikrųjų yra kodifikuojamoji jėga, kuri lemia seksualinio ryšio pobūdį, ir šiame kontekste nėra nepriklausoma vertybė. Negana to, yra daugybė įrodymų, kad vyrams ne mažiau negu moterims rūpi užmegzti glaudžius emocinius santykius ir jie tiek pat jiems įsipareigoję[27]. Jiems atrodo, kad tokius santykius sunkiau reguliuoti, ir jie paprastai mažiau sugeba perteikti kitiems savo jausmus ir poreikius, bet, nagrinėdami šiuos klausimus, nukryptume nuo mūsų svarstomos temos. Sunkumai, kylantys užmezgant ir tęsiant pasitenkinimą teikiantį bendravimą, iš dalies susiję su meilės problemomis ir lyčių asimetrijomis; bet jie taip pat iš pagrindų susiję su grynajam santykiui būdingais vidiniais sunkumais. „Amžino nepasitenkinimo" jausmai, kuriuos apibūdina anksčiau cituota respondentė, atspindi sunkumus, kurie neišvengiami kuriant arba palaikant santykį, kai abu partnerius tenkina santykių pusiausvyra ir jie abu patenkinti tuo, ką duoda ir gauna.

3. Grynasis santykis refleksyviai organizuojamas atvirai ir pastoviu pagrindu. Tai yra taip pat pakankamai akivaizdu iš pateiktos citatos(p. 116), kurioje klausimas

„Ar viskas gerai?" iškyla kaip svarbiausias motyvas. Kuo labiau santykis priklausomas tik nuo jo paties, tuo daugiau tokie refleksyvūs klausimai darosi jo šerdimi ir kartu padeda rastis minėtai įtampai (2). Aišku, kad savianalizė, būdinga grynajam santykiui, glaudžiai susijusi su refleksyviniu *Aš* projektu. „Kaip *man* einasi?" yra klausimas, tiesiogiai liečiantis santykio teikiamą atpildą, taip pat ir skausmą, kurį jis gali sukelti. (Partnerio atsakymas „Kodėl mane?" taip pat yra klausimas, liečiantis ryšius tarp *Aš* tapatumo ir grynojo santykio keliamų reikalavimų.)

Šiandien refleksyvinis visų glaudžių santykių koordinavimas, nors labai toli jiems būtų iki „visiško grynumo", yra platesnio modernybės refleksyvumo dalis. Daugybė žurnalų ir laikraščių straipsnių, specialistų parašytų tekstų ir vadovėlių, televizijos ir radijo programų skelbia tyrinėjimų duomenis ir debatus dėl glaudžių santykių ir nuolatos rekonstruoja aptariamą reiškinį. Pačios Hite darbo ryšys su tokiu refleksyvumu įdomus, bet jokiu būdu nėra netipiškas. Hite knyga, kaip ir kiti ankstesni jos veikalai[28], grindžiama standartinėmis apklausų procedūromis, kurios taikomos nesuskaičiuojamuose socialiniuose tyrimuose. Tačiau jos darbas pasiekė plačią auditoriją, nes tyrimas atskleidė pažiūras, atitinkančias auditorijos nuostatas. Kita vertus, tai, kaip auditorija interpretuoja tyrimų rezultatus, gali pakeisti jos pačios nuostatas ir jomis grindžiamą elgesį.

4. „Įsipareigojimas" turi atlikti pagrindinį vaidmenį grynuosiuose santykiuose. Įsipareigojimas atrodytų būdingas daugeliui žmogaus socialinės veiklos formų ir galima būtų lengvai tarti, kad jis randamas visuose kultūriniuose kontekstuose. Pavyzdžiui, būtų galima sakyti, kad nuoširdžiai tikintis religine tvarka žmogus visiškai įsipa-

reigojęs konkrečioms vertybėms ir praktikoms. Vis dėlto įsitikinimas nėra tas pat kaip įsipareigojimas, ir kai mes kalbame apie pastarąjį siedami jį su glaudžiais ryšiais šiandien, tai, ko gero, domimės kažkuo, kas istoriškai nauja. Įsipareigojimas esant grynajam santykiui iš esmės pakeičia išorinius pagrindus, kuriuos paprastai turėjo glaudūs asmeniniai ryšiai ikimoderniose situacijose. Meilė šiuolaikinės romantiškosios meilės prasme yra įsipareigojimo forma, bet įsipareigojimas yra platesnė kategorija. Kas yra „įsipareigojęs asmuo" glaudžių santykių kontekste? Tai asmuo, kuris pripažįsta modernios formos santykiui būdingą įtampą ir vis dėlto nori jį užmegzti, bent jau vidutinės trukmės, ir kuris pripažįsta, kad vienintelis atpildas bus tas, kuris glūdi pačiame santykyje. Draugas ipso facto yra įsipareigojęs asmuo. Susituokę žmonės greičiausiai bus tokie, kiek jų ryšį palaiko ne vien išoriniai įsipareigojimai arba vienokio ar kitokio pobūdžio inercija. Dalyviai pripažįsta, kad įsipareigojimas perka laiką: teikia emocinę paramą, kuri garantuotai išlieka bent jau per kai kuriuos sukrėtimus, kuriuos gali patirti santykis (nors beveik tikrai už tai bus reikalaujama atsilyginti).

Tam tikru mastu įsipareigojimą gali reguliuoti meilės jėga, bet patys meilės jausmai nesukuria įsipareigojimo ir jis iš jų nekyla. Jie taip pat jokia prasme jo nesankcionuoja. Asmuo tik tada tampa įsipareigojęs kitam, kai jis dėl kokios nors priežasties nusprendžia toks būti. Cituotoje Hite studijos ištraukoje moteris jaučia, kad myli savo partnerį, bet jos meilė neatneša įsipareigojimo, kurio ji trokšta. Ji ir negalėtų jo atnešti, nes įsipareigojimas beveik visada turi būti abipusių pastangų reikalas; grynasis santykis negali egzistuoti be reikšmingų abipusiškumo elementų. Rainwater autoterapijos programa, kaip ir dauguma psichoterapijos formų, tai pripažįsta. Viena iš priežasčių, kodėl *Aš* refleksyvumas turi sukurti tikslesnį ir įžvalgesnį

savęs pažinimą, yra ta, kad jis padeda sumažinti priklausomybę esant glaudiems ryšiams. Pasak Rainwater, gerai funkcionuojantis santykis yra toks, kuriam esant kiekvienas asmuo yra autonomiškas ir tikras dėl savo vertingumo. Kai šitaip nėra, atsiranda tai, ką pavadinau inerciniu stabdžiu, koks, pavyzdžiui, randamas bendros priklausomybės santykiuose. „Bendros priklausomybės" sąvoka buvo pirmiausia nukalta kaip žodis, apibūdinantis individų poziciją bendraujant su kitais, kenčiančiais nuo cheminės priklausomybės – priklausomais nuo alkoholio arba kitokių narkotikų. Priklausomybės bendrininkas yra partneris, kuris, kad ir kiek bjaurėtųsi santykiu ar būtų dėl jo nelaimingas, psichologiškai nesugeba pasitraukti. Dėl pačiam asmeniui neaiškių priežasčių (nors jas gali atskleisti individuali arba šeimyninė terapija) jis tapo priklausomas nuo santykio, už kurį jam menkai atlyginama.

Įsipareigojimą sunku kurti kaip tik todėl, kad tai suponuoja abipusį prisitaikymą esant grynajam santykiui. Įsipareigojimą su refleksyvumu, kuris lygiai toks pat svarbus derinant santykį, sieja nepatogus ryšys. Įsipareigojęs asmuo pasiruošęs priimti riziką, kuri kyla todėl, kad aukojamos kitos potencialios rinkimosi galimybės. Santykio pradžioje kiekvienas asmuo greičiausiai kruopščiai tyrinės kito veiklą, nes asmuo, pernelyg greitai pradedantis rodyti esąs įsipareigojęs, gali aktyviai paskatinti kitą bėgti nuo besimezgančio ryšio. Hite respondentė pasirodo esanti labai jautri kaip tik šiam jos situacijos aspektui.

5. Grynajam santykiui svarbiausias dalykas yra intymumas – pagrindinė visokio ilgalaikio stabilumo, kurį galėtų pasiekti partneriai, sąlyga. Intymumą reikia skirti nuo negatyvesnio reiškinio – privatumo stokos, kuri dažniausiai būdinga gyvenimui ikimodernioje Europoje ir daugeliui kitų nemodernių kultūrų. Fizinis artumas ir,

moderniais terminais kalbant, privatumo nebuvimas buvo beveik neišvengiami kasdienio gyvenimo mažoje bendruomenėje architektūros padariniai, bet tai buvo būdinga ir labiau pasiturinčių grupių gyvenimui[30]. Šeimose, bet taip pat ir daugumoje kitų kasdienio gyvenimo kontekstų, žmonės beveik visada buvo arti vieni kitų. Apie „asmeninio" gyvenimo raidą ankstyvuoju modernybės laikotarpiu daug duomenų pateikia istorikai, nors ir smarkiai ginčijamasi dėl šią raidą lėmusių priežastinių ryšių pobūdžio. Intymumas yra kitas privatumo aspektas ar bent jau jis galimas (arba trokštamas) tik esant dideliam privatumui[31].

Bensmanas ir Lilienfeldas pabrėžė, kad moderniose visuomenėse vis labiau siekiama privatumo: „intymumo poreikis sustiprėja tiek, kad faktiškai tampa prievartinis" [32]. Jie priskiria šią situaciją susvetimėjimo padariniams, kuriuos sukelia didelių beasmenių organizacijų plėtra moderniame pasaulyje. Socialinis gyvenimas iš esmės tampa beasmenis, tolsta nuo paprasto individo, o jis menkai kontroliuoja arba išvis nekontroliuoja šio gyvenimo. Bėgimas į intymumą yra mėginimas išsaugoti prasmingą gyvenimą pažįstamoje aplinkoje, kuri nebuvo įtraukta į tas didesnes sistemas. Prie šio teiginio vėliau grįšiu, nes kiti autoriai teigė kažką panašaus. Nemanau, kad šis teiginys visiškai tikslus. Intymumo paieškos turi pozityvų pagrindą. Jos nėra pagrįstos vien negatyviomis reakcijomis į gaubiantį didelio masto sistemų ir socialinių procesų pasaulį. Privatumas leidžia patirti psichologinį pasitenkinimą, kurį teikia intymumas.

Tikėjimas intymumo galimybe galbūt sukuria glaudžiausias sąsajas tarp refleksyvinio *Aš* projekto ir grynojo santykio. Intymumas arba jo paieškos yra modernių draugystės formų ir užmegztų seksualinių ryšių esmė. Iš daugumos psichoterapijos vadovėlių, taip pat ir Rainwater

vadovėlio, aiškėja, kad intymumas paprastai pasiekiamas tik psichologiniu „darbu" ir kad jis galima tik tarp individų, kurie ramūs dėl savojo *Aš* tapatumo. Anksčiau nurodytas psichoterapijos veikalas gerai apibendrina visą reikalą: pasak autorės, intymi draugystė arba partnerystė yra *„pasirinkimas* dviejų žmonių, kurie *įsipareigoja* vienas kitam dėl prasmingo *gyvenimo stiliaus"*[33]. Ji aprašo keletą santykio tipų, kitokių negu tas, kuriam esant pasiekiamas didelis intymumas. Kai kurie santykiai labai konfliktiški, o kivirčai ir barniai tampa norma: emocinis skausmas tampa įprasta santykio dalimi ir be jo santykis faktiškai galėtų iširti. Konfliktiškų santykių priešybė yra „energiją praradę" santykiai. Čia būna nedaug tiesioginio partnerių antagonizmo, bet nedaug ir stiprių saitų: santykiai palaikomi iš inercijos. Partneriai palyginti gerai sutaria dėl kasdienių reikalų, bet dažnai vienas kitam įgrysta arba piktinasi vienas kitu. „Patogus" ryšys yra toks, kai suinteresuoti individai atvirai arba tyliai susitaria „tenkintis" gaunama išorine nauda arba todėl, kad, iširus ryšiui, jie patirtų sunkumų, arba todėl, kad patogu nebūti vienišam.

Visi šie santykiai, su kuriais „šiaip taip sukamasi", yra intymių ryšių, kurie reikalauja įsipareigoti „santykio kokybei", kontrastas; kai iškyla grėsmė, kad santykis virs kito tipo santykiu, reikia priimti „sprendimą iš naujo įsipareigoti vienas kitam ir keisti viską, kas būtina, ir rinktis, ką reikia, kad tik būtų suartėta". Taip pat reikia įsipareigoti „pasveikti asmeniškai", jeigu vienas iš partnerių nesugeba išsiugdyti sąžiningumo, kuris būtinas siekiant intymumo"[34]. Autorė pabrėžia, jog intymumas neįmanomas be tam tikro kiekvieno partnerio privatumo, nes reikia pasiekti pusiausvyrą tarp autonomijos ir dalijimosi jausmais bei patirtimi, jeigu nenorima, kad asmeninis artumas virstų priklausomybe. Aišku, kad tokia samprata

intymumo nepainioja su seksualiniais ryšiais. Didelis intymumas galimas ir neseksualinių ryšių arba draugystės atvejais, o didelis seksualinis aktyvumas gali išlikti labai konfliktiškoje situacijoje. Kita vertus, seksualiniai santykiai dažnai būna svarbūs siekiant intymumo. Jis taip pat priklauso kūno refleksyvumui, kurį aptarsiu vėliau.

6. Grynasis santykis priklauso nuo partnerių tarpusavio pasitikėjimo, kuris savo ruožtu glaudžiau susijęs su intymumo pasiekimu. Grynajojo santykio atveju pasitikėjimas nėra ir negali būti laikomas „savaiminiu dalyku": jį, kaip ir kitus santykio aspektus, reikia kurti – kito asmens pasitikėjimą reikia laimėti. Ikimoderniais laikais, kada asmeninius ryšius dažniausiai stabilizuodavo išoriniai kriterijai anksčiau aptartąja prasme, pasitikėjimas paprastai priklausydavo nuo asmens užimamos padėties. Kaip rodo karališkose šeimose vykdavę giminaičių sąmokslai ir sąmokslai prieš juos pačius siekiant valdžios, tokiomis sąlygomis jokiu būdu nebuvo galima visada pasitikėti giminėmis. Vis dėlto giminystės įpareigojimai, ko gero, būdavo dažniausiai pripažįstami ir sukurdavo gana stabilią pasitikėjimo aplinką, kurioje vykdavo kasdienis gyvenimas. Kai asmeniniai ryšiai praranda šias savybes, grynajam santykiui prireikia naujų pasitikėjimo formų – būtent tokio pasitikėjimo, kurį sukuria intymumas. Tokio pasitikėjimo prielaida yra individo atsivėrimas kitam, nes žinojimas, kad kitas yra atsidavęs ir neslepia jokio rimto priešiškumo, yra vienintelė pasitikėjimo atrama, kai išorinės atramos iš esmės nėra[35].

Norėdamas sukurti pasitikėjimą, individas privalo ir pats pasitikėti, ir būti vertas pasitikėjimo bent jau tiek, kiek šito reikia santykiui. Kadangi pasitikėjimas glaudžiai susijęs su intymumu, jam būtina tokia pati autonomijos ir abipusio atsivėrimo pusiausvyra, kokia padeda išlaikyti

intymius ryšius. Kuriant pasitikėjimą grynojo santykio atveju, svarbu, kad kiekvienas asmuo pažintų kito asmenybę ir sugebėtų pasitikėti savo sukeliamomis ir trokštamomis kito asmens reakcijomis. Tai viena iš priežasčių (ne vienintelė), kodėl autentiškumas yra toks svarbus saviraiškai. Čia svarbu, kad būtų galima pasitikėti tuo, ką sako ir daro kitas. Kadangi sugebėjimas pasiekti intymumą su kitais yra reikšminga refleksyvinio *Aš* dalis – o jis toks yra, – savitvarda yra būtina autentiškumo sąlyga.

Kaip kuriamas pasitikėjimas santykiais? Šiuo klausimu vėl galime griebtis psichoterapijos vadovėlių. Wegscheider-Cruse, remdamasi sistemišku santykių tyrimu, pateikia pluoštą praktinių patarimų, kaip kurti pasitikėjimą. „Kasdien reikia skirti laiko išklausyti vienas kitą", nes bendravimas ypač svarbus intymumui. Nereikia kalbėtis ir klausytis tik apie banalius dienos įvykius. Kada iškyla esminės problemos, reikia jas svarstyti rimtai. Partneriai turi „gvildenti vieną problemą, kol ji bus išspręsta ir išnyks", nes „tos pačios problemos kėlimas iš naujo mažina pasitikėjimą ir kuria naujas problemas". Panašu, kad neišspręsti, kankinantys seni ginčai dažniau sugriauna pasitikėjimą negu nauji sunkumai, kurie galbūt lengviau įveikiami. Reikia „suprasti problemų sukeliamus jausmus", nes paviršiniai dalykai gali slėpti tikrąją situacijos dinamiką, o bendravimas be „gelmės" neleidžia suprasti tų jausmų. Taip pat rekomenduojama puoselėti rūpinimosi atmosferą, ieškoti įvairių bendrų malonumų, padedančių atsipalaiduoti, mokytis konstruktyviai reikšti pyktį[36].

Nėra taip, kad, esant grynajam santykiui, individas tiesiog „pripažįsta kitą", o to kito reakcijos patvirtina jo *Aš* tapatumą. Greičiau išdėstytos pastabos rodo, kad *Aš* tapatumas realizuojamas per tarpusavyje susijusius sa-

vianalizės ir artumo kitam didėjimo procesus. Tokie procesai padeda sukurti „bendras istorijas", kurios potencialiai stipriau susijusios negu istorijos, būdingos individams, kurių bendrą patirtį lemia tokia pati socialinė padėtis. Tokios bendros istorijos gali smarkiai skirtis nuo laiko ir erdvės reglamentų, vyraujančių platesniame socialiniame pasaulyje. Tačiau svarbu pabrėžti – šį klausimą kiek išsamiau aptarsime vėliau, – kad šios istorijos paprastai įterptos į tą platesnį pasaulį, o ne atkirstos nuo jo. Iš tikrųjų bendros istorijos kuriamos ir palaikomos iš esmės atsižvelgiant į tai, kiek jos integruoja jų dalyvių gyvenimo planų kalendorius.

Grynasis santykis visų pirma yra diadinis, bet jis turi padarinių ir daro įtaką ne tik dviejų asmenų aplinkai. Individą paprastai saisto kelios socialinio ryšio formos, kurios artėja prie grynojo tipo; grynieji santykiai paprastai būna susipynę ir formuoja specifinę intymią aplinką. Ją aptarsime kitame skyriuje ir, kaip įsitikinsime, ji liudija instituciškai įtvirtintą privačiosios ir viešosios sričių atskyrimą.

Grynieji santykiai pirmiausia atsiranda sekso, santuokos ir draugystės srityse. Akivaizdu, kad tai, kokiu mastu šitokiu būdu transformuojamos intymios sritys, priklauso nuo konteksto ir diferencijuojančios socialinės ekonominės padėties, taip pat nuo daugumos šioje knygoje aptariamų modernybės bruožų. Tėvų ir vaikų bei platesni giminystės ryšiai iš dalies iškrinta iš grynojo santykio srities. Šie ryšiai iš esmės susiję su išoriniais kriterijais – biologiniais saitais, kurie yra lemiama ryšio palaikymo sąlyga. Bet ir į juos prasiskverbia tos įtakos, kurios generuoja grynąjį santykį. Kadangi giminystės ryšiai nebereiškia tradicinių pareigų ir įsipareigojimų, jų išlikimas vis labiau priklauso nuo anksčiau išvardytų ypatybių. Tokie

ryšiai silpnėja ir tampa nominalūs arba pertvarkomi refleksyviai sukuriant intymumą.

Tėvų ir vaikų ryšiai yra šiek tiek ypatingas atvejis dėl to, kad jiems būdinga didžiulė galios disproporcija ir jie yra svarbiausias socializacijos procesų veiksnys. Glaudūs tėvų ir vaikų saitai sukuriami vaikiškos priklausomybės kontekste, bet jie kartu yra ir psichologiniai santykiai, kurių pagrindu ugdomas vaiko sugebėjimas užmegzti intymius ryšius vėlesniame gyvenime. Tačiau modernybės sąlygomis vaikui artėjant prie pilnametystės ir autonomijos, vis daugiau grynojo santykio elementų tampa svarbūs. Palikęs namus, asmuo gali iš pareigos palaikyti nuolatinius ryšius su savo tėvais, bet jeigu norima ryšį sustiprinti, būtina sukurti refleksyviai reglamentuojamą pasitikėjimą, kuris apimtų ir abipusiai pripažįstamus įsipareigojimus. Kai asmuo tampa vyresnio vaiko patėviu, užmezgami ryšiai iš pat pradžių įgyja grynojo santykio bruožų.

Ką daryti? Kaip einasi? Šiuos klausimus susieja institucinis refleksyvumas. Kas pasakytina apie *Aš* ir grynųjų santykių sritį, lygiai taip pat pasakytina apie kūno sritį. Kitais žodžiais sakant, vėlyvosios modernybės sąlygomis kūnas tampa vis labiau socializuotas ir įtraukiamas į refleksyvinį socialinio gyvenimo organizavimą.

Kūnas ir saviraiška

„Kūnas" atrodo paprasta sąvoka, ypač palyginti su tokiomis sąvokomis kaip „*Aš*" arba „*Aš* tapatumas". Kūnas yra objektas, kurį turėti – visų mūsų privilegija arba pasmerkimas, jis yra gerovės ir malonumo jausmų šaltinis, bet taip pat ligų ir kančių vieta. Tačiau, kaip pabrėžėme, kūnas nėra tik fizinis darinys, kurį mes „turime", jis yra veiksmų sistema, praktikos būdas, o tai, kad jis praktiškai

paniręs į kasdienio gyvenimo sąveikas, turi esminę reikšmę palaikant aiškų *Aš* tapatumo jausmą.

Galima išskirti keletą kūno aspektų, ypač reikšmingų *Aš* ir *Aš* tapatumui. Kūno *išvaizda* – tai visi individo ir kitų agentų kūno paviršiaus, taip pat aprangos ir puošimosi bruožai, kurie matomi ir paprastai naudojami kaip raktas veiksmams interpretuoti. *Manieros* lemia tai, kaip individas naudojasi išvaizda bendrose kasdienės veiklos situacijose: kaip kūnas mobilizuojamas konstitutyvių kasdienio gyvenimo konvencijų požiūriu. Kūno *juslingumas* nusako malonumo ir skausmo valdymo tendencijas. Galiausiai turime kūnui taikomus *režimus*.

Kai kurie kūno išvaizdos ir manierų tipai neabejotinai tapo svarbūs prasidėjus modernybei. Ikimoderniose kultūrose išvaizda būdavo dažniausiai standartizuojama pagal tradicinius kriterijus. Pavyzdžiui, veido gražinimas arba apranga visada tam tikru mastu būdavo priemonė reikštis individualumui, tačiau paprastai tai būdavo galima ir pageidaujama daryti gana menkai. Išvaizda pirmiausia rodė socialinį, o ne asmeninį tapatumą. Iš šiandien apranga dar nėra visiškai atskirta nuo socialinio tapatumo ir tebėra lyties, klasinės padėties bei profesinio statuso rodiklis. Aprangos stiliui daro įtaką grupės spaudimas, reklama, socialiniai ekonominiai ištekliai ir kiti faktoriai, dažnai skatinantys taikytis prie standarto, o ne išryškinti individualius skirtumus. Bet faktas, kad turime specialų žodį „uniforma", žymintį standartizuotus ir su konkrečiomis socialinėmis padėtimis susijusius aprangos stilius, rodo, jog kitose situacijose galima palyginti laisvai rinktis aprangą. Kalbant apie šį dalyką tiesmukiškai ir iki šiol svarstytų idėjų požiūriu, galima teigti, kad išvaizda tampa pagrindiniu refleksyvinio *Aš* projekto elementu.

Manieroms didelę įtaką daro aplinkos pliuralizavimas. Individas privalo būti pasirengęs ne tik bendrauti su kitais viešose vietose, kur tikimasi, jog manieros atitiks tam tikrus bendruosius kasdienio elgesio kriterijus, bet jis privalo sugebėti tinkamai elgtis įvairiausiose situacijose ir vietose. Natūralu, kad individai prisitaiko savo išvaizda ir elgesiu prie konkrečios situacijos keliamų reikalavimų. Ši aplinkybė paskatino kai kuriuos autorius daryti prielaidą, kad *Aš* iš esmės suskyla – būtent, kad formuojasi ne vienas individo *Aš* ir todėl nelieka vidinio *Aš* tapatumo branduolio. Vis dėlto, kaip rodo gausybė *Aš* tapatumo tyrimų, taip tikrai nėra. Pastovių elgesio manierų išlaikymas įvairiausiose bendravimo situacijose yra viena svarbiausių priemonių, paprastai leidžiančių išsaugoti aiškų *Aš* tapatumą. *Aš* tapatumo atskleidimo potencialas yra kontroliuojamas, nes manieros palaiko ryšį tarp „jausmo, kad savo kūne esi namie" ir suasmeninto naratyvo. Manieras reikia efektyviai integruoti į tą naratyvą, kad asmuo sugebėtų ir išlaikyti „normalią išvaizdą" ir tuo pat metu būtų įsitikinęs savo asmens tęstinumu laike ir erdvėje; dažniausiai čia neiškyla didelių sunkumų (nors bet kada tai gali ir pasunkėti).

Potradicinėje brandžios modernybės aplinkoje nei išvaizdos, nei manierų negalima laikyti savaiminiu dalyku; kūnas labai tiesiogiai pavaldus principui, jog *Aš* reikia konstruoti. Kūno režimas, kuris tiesiogiai grindžiamas juslingumo modeliais, yra svarbiausia priemonė, padedanti institucinį modernaus socialinio gyvenimo refleksyvumą sutelkti į kūno puoselėjimą – galima sakyti, beveik kūrimą.

Dar kartą žvilgterėkime į konkretų vadovėlį kaip į priemonę šiems klausimams tirti. Vernono Colemano darbas *Bodysense* yra vienas iš gausybės darbų, skirtų saviugdai, ieškančių aukso vidurio tarp kliovimosi iš anksto susiformavusiais kūno įpročiais ir krušos abstrakčių sistemų su-

kauptos naujos informacijos (jos kūrėjai yra gydytojai – Colemanas yra vienas iš jų, holistinės medicinos praktikai, dietologai ir kt.)[37]. Ir šią knygą laikykime simptomiška.

Knygoje siūloma „visuminio patikrinimo programa", leidžianti individui kontroliuoti daugelį savo sveikatos aspektų ir nustatyti savo jautrumą įvairiems susirgimams arba negalavimams. Tai gyvenimo planavimas labai konkrečia prasme: pavyzdžiui, yra kontrolinis sąrašas, leidžiantis apskaičiuoti galimą asmens gyvenimo trukmę. Visuose knygos skyriuose (jie vadinami „klinika") yra sveikatai skirtas klausimynas, „tiesos byla" (ji apibendrina esamą suinteresuoto subjekto arba subjektų sveikatos būklę) ir „veiksmų planas" (ką individas galėtų padaryti, kad sustiprintų savo sveikatą). Pagrindinė viso darbo sąvoka yra rizika. Klausimynai leidžia individui skaičiuoti taškus, kuriais galima įvertinti jam iškilusią riziką susirgti konkrečiomis ligomis – ypač vėžiu, širdies ir kraujagyslių, kvėpavimo, virškinimo ir raumenų arba sąnarių ligomis.

Dviejuose svarbiausiuose skyriuose nagrinėjami mitybos įpročiai ir sveikatos priežiūra. Čia supažindinama su sunkumais, kuriuos patiria net profesionalai atsijodami ekspertinėms sistemoms būdingą teiginių ir kontrteiginių įvairovę. Colemanas teigia:

> Jeigu tikėtumėte viskuo, ką šiomis dienomis skaitote apie maistą, ko gero, visai nebevalgytumėte. Įsijungę televizorių arba radiją, atsivertę žurnalą arba laikraštį, rasite siaubingų istorijų apie baisius dalykus, kuriuos jums daro jūsų bakalėjininkas. Tai savaime būtų blogai. Nelabai smagu sėsti prie viliojamai atrodančio valgio, jeigu nerimaujate, kad galbūt valgysit paskutinį kartą. Bet visas reikalas tapo dar paines-

nis todėl, kad dabar pateikiama informacija dažnai prieštarauja praėjusios savaitės duomenims...tad kaip iš tikrųjų yra dėl mūsų mūsų valgomo maisto?...Kas jums gerai ir kas blogai? Ko turite vengti ir ką galite valgyti nepakenkdami sau?[38]

Colemanas mėgina pateikti autoritetingus atsakymus, nors priverstas pripažinti, kad kiti ekspertai gali ginčytis dėl daugelio jo sakomų dalykų. O daugeliu atvejų negalima apskaičiuoti rizikos, nes nepakanka turimų žinių.

Pasak Colemano programos, reikia mažinti cholesterolio vartojimą; iki minimumo reikia sumažinti gyvulinių riebalų, druskos ir cukraus bei išgeriamo alkoholio kiekį – visa tai jis rekomenduoja gana pasitikinčiu tonu. Priešingai, jis mano, kad kava, kurios, pavyzdžiui, Rainwater rekomenduoja visiškai atsisakyti sveikatos sumetimais, smerkiama nepagrįstai, nes „iš tikrųjų nėra tvirtų įrodymų, paremiančių teoriją, jog kava žalinga"[39]. Jis propaguoja skaidulinį ir rupų maistą bei sėlenas kaip svarbius sveikai virškinimo sistemai, o maisto priedus autorius vertina dviprasmiškiau. Nurodydamas, kad dabartinėje maisto pramonėje nuolatos didžiuliais kekiais naudojami priedai, o pasėliai purškiami pesticidais, Colemanas pabrėžia, kad daugelio šių chemikalų poveikis sveikatai buvo tikrinamas tik paviršutiniškai, o patikrinti ilgalaikį jų poveikį iš tikrųjų beveik neįmanoma. Jo manymu, nors būtų labai sunku atsisakyti visų dirbtinių maisto priedų, galima kuo daugiau jo pirkti iš vietinės rinkos sodininkų, vietos fermerių ir parduotuvių, prekiaujančių šviežiais arba natūraliai išaugintais maisto produktais.

„Kūno jausmas" suponuoja „rūpinimąsi kūnu", o čia, pasak Colemano, negali padėti ekspertai. Nors prireikus būtina tartis su profesionalais, atsparumą ligoms reikia stiprinti pirmiausia lavinant „paties kūno įgūdžius".

Rūpintis kūnu reiškia nuolatos „klausytis kūno" tiek norint visiškai įsitikinti, kokia naudinga gera sveikata, tiek norint susigaudyti, jog kažkas gali būti negerai. Rūpinimasis kūnu „stiprina kūną" – jo galimybę išvengti rimtų ligų ir įveikti menkesnius sutrikimus be vaistų. Kūno jėga gali padėti asmeniui išlaikyti ir net gerinti savo išvaizdą: supratimas, kaip funkcionuoja kūnas, ir atidi bei budri jo funkcijų kontrolė padeda išsaugoti odos šviežumą ir kūno grakštumą.

Ką reiškia sakyti, jog kūnas tapo modernybės refleksyvumo dalimi? Brandžios modernybės sąlygomis pradėta nuolat refleksyviai domėtis kūno režimu ir juslingumo reguliavimu, ir tai vyksta gausių galimybių rinktis fone. Tiek gyvenimo planavimas, tiek ir gyvenimo stiliaus pasirinkimas integruojami (iš principo) į kūno režimą. Būtų trumparegiška vertinti šį reiškinį tik kaip kūno išvaizdos idealų (pavyzdžiui, grakštumo ar jaunatviškumo) kaitą arba manyti, kad jį sukėlė vartojimo reklamos daroma įtaka. Tampame atsakingi už savo kūnų konstravimą ir tam tikra, anksčiau minėta prasme esame verčiami tai daryti tuo labiau, kuo potradiciškesni socialiniai kontekstai, kuriuose gyvename.

Neurotinės anoreksijos, kuri iš pažiūros atrodo esanti tikra obsesija dėl kūno išvaizdos ir grakštumo, tyrimas visiškai atskleidžia šią problemą.

Neurotinė anoreksija ir kūno refleksyvumas

Moteris, kuriai galiausiai pavyko išsilaisvinti iš anoreksinės manijos jungo, taip asmeniškai aprašo jos epizodą:

> Pradėjau dėvėti keistus, išparduodamus ir pačios pasisiūtus drabužius. Ir dažytis – keistai dažytis: baltos arba juodos

lūpos, tamsūs, ryškios spalvos antakiai. Nusiskutau antakius ir sušišiaušiau plaukus. Mano motina įsiuto ir aprėkė mane. Ji nebūtų leidusi man išeiti šitaip atrodant, todėl susitvarkydavau ir vėl išsidažydavau autobuse. Ir visa tai buvo fasadas: savo gelmėse buvau išsigandusi ir vieniša, bet desperatiškai troškau būti savimi, išsiaiškinti, kas esu, išreikšti savo prigimtį. Neradau žodžių, todėl naudojausi savo veidu. Žiūrėdavau į žurnalų nuotraukas: čia merginos buvo gražios ir lieknos. Atrodė, jos išreiškia tai, ką aš jaučiau. Tačiau aš nebuvau liekna ir norėjau tokia būti. Nustojau valgyti – ne staiga, o po truputį. Tapau vegetare, ir motina sunerimo. Praradau svorio. Motina nusivedė mane pas gydytoją, kuris mėgino įtikinti mane valgyti bent jau žuvį. Taip ir padariau.

Vėliau ji atsigulė į ligoninę apendicito operacijai:

Praėjus dviem mėnesiams po operacijos, nuėjau į vakarėlį. Ten sutikau seną pažįstamą. Jis pastebėjo, kad praradau svorio, ir pasakė, jog man tai tinka; iš tikrųjų jis pasakė, kad atrodau daug patrauklesnė. Nuo to momento pradėjau daug mažiau valgyti. Lioviausi valgiusi bulves ir duoną, o po to sviestą ir sūrį. Pradėjau „ryti" visą, kurią tik galėjau gauti, informaciją apie kalorijas. Godžiai susidomėjusi skaičiau knygas apie dietą. Savo maistą sverdavau, skaičiuodavau jo kalorijas...Mano dieta nesikeisdavo ir kiekvieną dieną būdavo ta pati. Puldavau į paniką, jeigu parduotuvėje nerasdavau kaip tik tų duonos traškučių, kurių aš norėjau. Puldavau į paniką, jeigu negalėdavau rituališkai pavalgyti tuo pačiu metu...

Galiausiai ji surado užjaučiančią ir išmanančią gydytoją, kuri padėjo jai vėl pradėti valgyti sotesnį maistą.

Aš ja pasitikėjau. Man jos reikėjo. Jos, kuri taip atidžiai išklausydavo, ką sakydavau, kuri manęs neteisė, nesakė man, ką daryti, leido man būti. Jos padedama mėginau išpainioti savo sudėtingų ir prieštaringų emocijų kamuolį.

Bet galiausiai tai priklausė nuo manęs. Buvo taip sunku su tuo sutikti. Ji man padėtų, bet ji negalėjo pasakyti, kaip man gyventi. Šiaip ar taip, tai buvo mano gyvenimas. Jis priklausė man. Galėjau jį puoselėti. Galėjau jį maitinti arba sekinti. Galėjau rinktis. Tas pasirinkimas buvo tokia našta, kad kartais manydavau, jog pati jos nepanešiu.

...Rizikinga būti moterimi. Suradau įvairių strategijų, kaip susitvarkyti, aš jas kontroliuoju. Kova, kad būčiau savimi, autonomiška ir laisva, tęsiasi[40].

Pasninkavimas ir įvairių rūšių maisto atsisakymas, aišku, seniai yra religinės praktikos dalis ir būdingas daugeliui įvairių kultūrų. Ilgas išganymo siekiančių individų pasninkavimas viduramžių Europoje buvo palyginti įprastas reiškinys. Itin svarbus buvo moterų šventumas, įgyjamas atsisakant maisto. Daugelyje viduramžių laikų kronikų pasakojamos istorijos apie šventas moteris, kurioms nuolatiniai pasninkai padėdavo įgyti dvasios malonę – šią praktiką septyniolikto ir aštuoniolikto šimtmečių gydytojai vadino *anorexia mirabilis* – stebuklingu apetito praradimu[41]. Tačiau visuotinai sutariama, kad *anorexia mirabilis* visiškai skiriasi nuo *anorexia nervosa*, kuri yra moderniųjų laikų reiškinys ir ypač būdingas šiais laikais – vėlyvosios modernybės laikotarpiu. *Anorexia mirabilis* nebuvo itin paplitusi tarp paauglių ar jaunų moterų, kaip kad dažnai būna šiandien. Ir ji nebuvo susijusi su kūno išvaizdos puoselėjimu, o veikiau – su juslinių troškimų įveikimu siekiant aukštesnių vertybių. *Anorexia nervosa* atsiranda kaip „pasninkaujančių mergaičių" reiškinys, pastebėtas devyniolikto šimtmečio pabaigoje, nors ji vis dar yra daugiausia pereinamojo pobūdžio sindromas, „senos moteriškos religinės kultūros provokuojantis reliktas sekuliarėjančiame amžiuje"[42]. Šis reiškinys paplito tik atsiradus „dietos laikymuisi" siauresne šio posakio prasme ir įsitvirtino per laikotarpį nuo maždaug trečiojo dešimt-

mečio iki mūsų dienų. Faktą, kad anoreksija taip glaudžiai susijusi su lyčių skirtumu, be abejo, reikia aiškinti tuo, kad atsirado ryšys tarp dietos laikymosi ir besikeičiančio kūno išvaizdos vertinimo. Faktiškai apkūnią figūrą nustota sieti su gerove baigiantis antrajam arba trečiajam šio amžiaus dešimtmečiui. Moterys, kitaip negu dauguma vyrų, pradėjo itin rūpintis savo svoriu. Tačiau svarbu pripažinti, kad trečiasis dešimtmetis buvo ir tas laikotarpis, kai „dietą" platesne prasme pradėta sieti su svorio kontroliavimu ir sveikatos savireguliavimu. Be to, šiame dešimtmetyje pradėjo spartėti maisto gamyba ir jo asortimentas darėsi daug įvairesnis. „Laikymasis dietos" siaurąja šio posakio prasme yra tik konkretus daug bendresnio reiškinio – kūno režimo formavimo – aspektas. Kūno režimo laikymasis padeda refleksyviai daryti įtaką *Aš* projektui.

Šiuo požiūriu anoreksiją ir jos tariamą priešybę – maniją persivalgyti derėtų suprasti kaip nuostolius, kuriuos lemia individo poreikis – ir pareiga – sukurti ir palaikyti savitą *Aš* tapatumą[43]. Tai radikalūs kūno režimo kontrolės atvejai, kai ši kontrolė tampa bendru kasdienio gyvenimo reiškiniu.

Anoreksija yra sudėtingas reiškinys, apie kurį dabar prirašyta daugybė literatūros, todėl šiame kontekste vargu ar būtų įmanoma pakankamai išsamiai jį išanalizuoti. Noriu atkreipti dėmesį tik į tuos jos bruožus, kurie tiesiogiai reikšmingi bendrųjų šios knygos teiginių požiūriu. Anoreksiją galima traktuoti kaip refleksyvinės savikontrolės patologiją, kurios šerdis – *Aš* tapatumas ir kūno išvaizda, o pagrindinį vaidmenį čia vaidina gėdos keliamas nerimas. Visi su anoreksija susiję svarbūs elementai išryškėjo anksčiau kiek išsamiau aprašytoje individo patirtyje. Moters noras sulieknėti kilo ne kaip staigi antipatija maistui, o kaip kontroliuojamas ir progresuojantis reiš-

kinys, kuris radosi „po truputį"; ji labai rūpinosi ir domėjosi dieta, sąmoningai asketišku kūno režimu esant įvairioms galimybėms rinktis maistą; čia buvo ryškus ir refleksyvumo komponentas – jos pasiryžimas „ryti" visą informaciją apie gaunamas kalorijas; pamažu aiškiai suprantama, kad reikia susikurti savitą gyvenimo stilių, susijusį su jos *Aš* tapatumu; „fasadas", kurį ji stengėsi sukurti, išryškina gėdos ir išdidumo poliariškumą kaip kontrastą jos faktiškam įsitikinimui, kad ji, užuot „marinusi badu" savo savigarbą, gali ją „maitinti".

Kodėl neurotinė anoreksija labiausiai būdinga moterims, ypač palyginti jaunoms moterims? Be abejo, viena iš priežasčių yra ta, kad fizinis moterų patrauklumas vertinamas labiau negu vyrų (nors šis disbalansas yra kintantis), be to, reikia pridurti faktą, kad ankstyvoji branda yra krizinis tapatumo formavimosi tarpsnis. Paplitęs požiūris, kad anoreksija reiškia „atsisakymą tapti suaugusiu", iš tikrųjų – lytinio brendimo neigimą, norą išlikti mergaite, o ne tapti moterimi. Bet šis aiškinimas nėra įtikimas ir, kaip pažymi vienas tyrinėtojas, klaidingai traktuoja anoreksiją kaip specifinę patologiją, o ne kaip „ypatingai komplikuotą reakciją į painų *Aš* tapatumą"[44]. Anoreksiją reikėtų veikiau aiškinti atsižvelgiant į brandžios modernybės sukuriamą galimybių rinktis gausą ir turint omenyje aplinkybę, kad moterims ir toliau neleidžiama visapusiškai dalyvauti šias pasirinkimo galimybes kuriančios socialinės veiklos pasaulyje. Šiandien moterys turi nominalią galimybę naudotis visomis galimybėmis ir šansais, tačiau iš tikrųjų vyriškoje kultūroje daugelis šių galimybių tebėra atimtos. Be to, norėdamos pasinaudoti esamomis galimybėmis, moterys turi radikaliau negu vyrai išsižadėti savo senesnio, „fiksuoto" tapatumo. Kitaip sakant, vėlyvosios modernybės atvirumą jos patiria labiau, tačiau ir prieštaringiau.

Kaip teigia Orbach, anoreksija yra protesto forma: jai būdinga ilgalaikė kūno raidos refleksija, o ne jos vengimas[45]. Ankstesniais laikais, kai socialinė moterų padėtis apskritai buvo griežtai apibrėžta, moterys maištaudavo isterijos priepuoliais. Šiandien jų protestas susipynęs su refleksyvine kontrole, kurią implikuoja potradicinė tvarka: „Anoreksiškos moters simptomai visiškai skiriasi nuo jos devyniolikto šimtmečio isteriškos sesers flegmatiškos reakcijos. Jai netinka alpti, kristi ar mosikuoti kumščiais; jos protestą išreiškia rimtos ir sėkmingos kūno transformacijos..."[46] Kai moteris turėjo nedaug galimybių rinktis ir jos buvo siauros, jos nesąmoningas priešinimasis kūnu buvo difuziškas; tariamos galimybių įvairovės situacijoje jos reakcija yra apribota ir griežtai kontroliuojama. Kaip nurodo Orbach, anoreksiškas individas nėra pasyvi dietologo auka: priešingai, anoreksija susijusi su labai aktyviu ir koordinuotu kūno režimu.

Taigi, anoreksiškuose gyvenimo stiliuose įžvelgiame savitą Rainwater perspėjimo „Esate atsakingas" versiją, tik mėginimas valdyti save čia tampa manija. Anorektikų kūno režimui dažnai būdingi kraštutinumai. Pavyzdžiui, asmuo gali nubėgti keletą mylių, dalyvauti varginančiose ir ilgose treniruotėse, o po to dar kurį laiką dirbti su treniruokliais. Tokia veikla sukelia laimėjimo, o ne paprasčiausiai nevilties jausmą, ir čia aiškiai matyti svarbūs sutvirtėjimo aspektai. Anoreksijos asketiškume glūdi „primygtinumas ir stiprybė", kuri susijusi daugiau su savęs neigimu *per* se negu su grakštaus kūno įvaizdžiu. „Badavimas iki mirties objektų jūroje", pasak Johno Sourso, yra neigimas, kuris paradoksaliai su didžiule jėga teigia refleksyvinį *Aš* tapatumo ir kūno kūrimą[47].

Tačiau maniakiškas savęs valdymas visiškai skiriasi nuo autentiškos refleksyvinės kontrolės, todėl vargu ar gali stebinti tai, kad anorektikas dažnai jaučiasi esąs „val-

domas" to paties režimo, kuriam jis pavergia savo kūną. Winnicotto ir Laingo terminais sakant, kūnas tampa netikro *Aš* sistemos dalimi, kuri atitrūksta nuo vidinių individo siekių, tačiau yra griežtai jų valdoma. Destruktyvūs jausmai, kylantys iš nesąmoningos gėdos, nukrypsta į kūno režimą. Nepaprastas intensyvumas, kurį gali pasiekti anoreksinė askezė, yra negailestingo vidinio atsidavimo požymis, o šio atsidavimo prielaidas *Aš* tapatumo projekte individas suvokia tik iš dalies. Kūno, kuriame *Aš* negali jaustis namie, „svetimumas" padeda paaiškinti, kodėl anoreksiškas režimas kartais baigiasi tikru „pasninkavimu iki mirties". Individas jaučiasi „vertingas" tik laikydamasis tokio tobulo savireguliacijos režimo, kad menkiausia klaida kelia grėsmę.

Anoreksija išreiškia saugumo siekį įvairių, bet dviprasmių galimybių rinktis pasaulyje. Griežtai kontroliuojamas kūnas – tai saugaus egzistavimo atviroje socialinėje aplinkoje simbolis. Anksčiau skaitėme asmeninį prisipažinimą: „Rizikinga būti moterimi". Asmens tapatumas ir kūnas formuojasi rizikos kultūroje, kurią atidžiau aptarsime kitame skyriuje.

4

LIKIMAS, RIZIKA IR SAUGUMAS

Likimas, fatalizmas, lemtingi momentai

Gyventi brandžios modernybės pasaulyje reiškia gyventi šansų ir rizikos sąlygomis. Pastarieji neatskiriami nuo sistemos, pritaikytos valdyti gamtą ir refleksyviai kurti istoriją. Likimas ir lemtis nevaidina formalaus vaidmens tokioje sistemoje, kuri veikia (iš principo) per tai, ką aš vadinsiu žmogaus atliekama atvira gamtos ir socialinio pasaulio kontrole. Žmogus savo įsikišimu gali formuoti būsimų įvykių pasaulį, bet tik tam tikru mastu, kurį lemia kuo tiksliau įvertinama rizika. Tačiau likimo ir lemties sąvokos modernioje visuomenėje jokiu būdu neišnyko, o jų kilmės tyrinėjimas atskleidžia daug implikacijų modernybės ir asmens tapatumo analizei.

Kad ir koks pernelyg bendro pobūdžio būtų šis teiginys, iš dalies tvirtai galima pasakyti, jog nėra nemodernios kultūros, kurios filosofijoje likimo ir lemties sąvokos nevaidintų pagrindinio vaidmens. Pasaulis suprantamas ne kaip bekryptis įvykių sūkurys, valdomas tik gamtos dėsnių ir žmonių. Jis traktuojamas kaip turintis esminę formą, siejančią individo gyvenimą su kosminiais įvykiais. Asmens lemtį – būtiną jo gyvenimo kryptį – apibrėžia jo likimas — tai, ką jam žada ateitis. Nors yra nepaprastai daug įvairių tikėjimų, kuriuos būtų galima sugrupuoti pagal šias dvi sąvokas, dauguma jų lemtį ir likimą susieja

per mirtį. Graikų mąstyme likimas (*moira*) neša pražūtį ir mirtį, kuri turinti, ir buvo manoma ją turint, didžiulę galią – senesnę negu seniausieji dievai[1].

Dabar, atsižvelgdami į modernaus socialinio gyvenimo ir kultūros prigimtį, mes linkę priešstatyti likimą ir ateities įvykių atvirumą. Likimas traktuojamas kaip išankstinio determinuotumo forma, kuriai prieštarauja modernus požiūris. Vis dėlto, nors likimo sąvoka turi iš dalies „nustatytos" ateities konotaciją, ji paprastai apima ir moralinę lemties sampratą bei ezoterinį požiūrį į kasdienius įvykius. „Ezoterinis" reiškia, kad įvykiai suvokiami ne vien kaip priežastingai tarpusavy susiję, bet ir kaip turintys kosminę prasmę. Likimas šia prasme menkai susijęs su *fatalizmu* šiandienine įprastine šios sąvokos reikšme. Fatalizmas neigia modernybę, nes nepripažįsta orientacijos kontroliuoti ateitį ir perša nuostatą, jog reikia susitaikyti su tuo, kas vyksta.

Pagrindinė jungtis tarp ankstesniųjų ir poviduramžiško laikotarpio likimo idėjų buvo *fortūnos* sąvoka, kilusi iš romėnų „fortūnos" deivės vardo ir kėlusi neramią įtampą vyraujantiems krikščioniškiems įsitikinimams. Akivaizdu, kad dieviškosios apvaizdos idėja buvo likimo idėjos atmaina, bet, kaip nurodė Maxas Weberis, krikščionybė suteikė žmonėms dinamiškesnį vaidmenį šioje žemėje negu tradicinės Graikijos ir Romos religijos[2]. Bažnyčia šnairavo į deivę, nes „fortūnos" idėja leido manyti, kad galima įgyti malonę ir nevaidinant Dievo įrankio vaidmens pasaulyje. Vis dėlto *fortūnos* idėja išliko svarbi ir dažnai būdavo įtakingesnė kaip lokalinių kultūrinių įsitikinimų buožas negu apvaizdos atlygio po mirties idėja. Makiaveliška *fortūnos* vartosena byloja apie reikšmingą perėjimą nuo tradicinės sąvokos vartosenos prie radimosi naujų socialinės veiklos būdų, iš kurių pašalinamas likimas. Machiavelli's *Valdove* aiškina:

> Daug kas manė ir tebemano, kad viską šiame pasaulyje valdo *likimas* ir Dievas, o žmonės savo protu nieko negali ištaisyti ir neturi kuo pasipriešinti. Iš to daroma išvada, jog neverta per daug tuo savęs varginti, reikia pasikliauti likimo valia...Visai įmanomas daiktas, kad *likimas* valdo tik dalį mūsų veiksmų, o kitą dalį arba maždaug pusę palieka mums patiems...Šiandien koks nors valdovas yra kuo laimingiausias, o rytoj jau pražuvęs, nors, atrodo, nepasikeitė nei jo būdas, nei elgesys...Valdovas, pernelyg pasikliaujantis savo laime, žūva jai nusisukus. Taip pat esu įsitikinęs, jog laimingas yra valdovas, mokantis atsižvelgti į laiko keliamus reikalavimus, ir priešingai – nelaimingas tas, kurio veiksmai neatitinka laiko dvasios [3].

Nenuostabu, kad, tyrinėjant politiką, reikia apibrėžti pradinę sritį, kurioje buvo transformuotos likimo sampratos. Juk nors valstybių propaganda gali skelbti, kad likimas joms primeta ypatingą lemtį, politikos praktika moderniame kontekste leidžia imtis numatymo meno. Politinio sprendimo esmė yra apmąstyti, kaip susiklostytų reikalai, jeigu būtų atliekami tam tikri veiksmai, ir juos įvertinti lyginant su alternatyvomis. Machiavelli's šlovinamas kaip modernios politinės strategijos pradininkas, bet jo kūryba duoda pradžią kai kurioms esmingesnėms naujovėms. Jis išpranašauja pasaulį, kuriame rizika ir jos skaičiavimas susiliečia su *fortūna* faktiškai visose žmogaus veiklos srityse. Tačiau atrodo, jog Machiavelli'o laikais nebuvo bendro žodžio rizikai įvardyti; ši sąvoka atsiranda europietiškame mąstyme maždaug po šimtmečio. (Iki devynioliktojo amžiaus šis žodis anglų kalba būdavo rašomas prancūziškos versijos pavidalu – *risque*. Tam tikrą laiką prancūziškoji rašyba buvo toliau vartojama šalia naujo angliško žodžio, kuris pirmiausia buvo vartojamas draudimui nurodyti. Terminas *risque* , reiškiantis galintį įžeisti juoką, toliau išlaiko seną formą[4].)

Rizikos sąvoka tampa svarbiausia visuomenėje, atsisveikinančioje su praeitimi, tradiciniais veiklos būdais ir atsiveriančioje problemiškai ateičiai. Šis teiginys tinka tiek suinstitucintai rizikos aplinkai, tiek ir kitoms sritims. Kaip matėme pirmame skyriuje, draudimas yra vienas iš kertinių modernaus pasaulio ekonominės tvarkos elementų – jis priklauso bendresniam reiškiniui, susijusiam su laiko kontrole, jį vadinsiu *ateities kolonizavimu*. Turinčių įvykti dalykų „atvirumas" išreiškia socialinio pasaulio lankstumą ir žmonių sugebėjimą formuoti fizinę mūsų egzistavimo aplinką. Nors pripažįstama, jog ateitis yra iš esmės nepažini ir ji vis labiau atskiriama nuo praeities, toji ateitis tampa nauja sritimi – kontrfaktinės galimybės teritorija. Kartą atsiradus šiai sričiai, prasideda kolonijinis brovimasis į ją per kontrfaktinį mąstymą ir rizikos skaičiavimą. Kaip minėjau anksčiau, rizikos skaičiavimas yra begalinis procesas, kadangi net palyginti apibrėžtose rizikos situacijose visada tyko nelaukti ir nenumatyti rezultatai. Aplinkoje, iš kurios išnyko likimas, net ir šabloniškiausi veiksmai iš principo „skaičiuojami" rizikos požiūriu – konkrečių rezultatų požiūriu galima visybiškai įvertinti tikėtiną faktiškai visų įpročių ir veiksmų riziką. Abstrakčių sistemų brovimasis į kasdienį gyvenimą ir dinamiška pažinimo prigimtis reiškia, kad rizikos suvokimas persmelkia beveik kiekvieno žmogaus veiklą.

Riziką ir jos ryšį su asmens tapatumu plačiau aptarsime netrukus. Tačiau iš pradžių reikia įsivesti vieną ar dvi sąvokas, susijusias su likimo sąvoka. Reikia truputį daugiau pasakyti apie *fatalizmą* – sąvoką, kuri, kaip minėta, labiau susijusi su moderniu socialiniu gyvenimu negu su tradiciškesnėmis kultūromis. Fatalizmas, kaip aš jį čia suprantu, skiriasi nuo stoiškumo – stiprybės susidūrus su gyvenimo išbandymais ir išmėginimais. Fatalistinis požiūris yra nuolankus susitaikymas, kad reikia leisti įvy-

kiams tekėti jų vaga. Pripažinti šį požiūrį skatina pagrindinės modernybės orientacijos, nors jis prieštarauja joms.

Fatalizmą derėtų skirti nuo įvykių *fatališkumo* jausmo. Fatališki įvykiai arba aplinkybės yra tie, kurie turi ypač reikšmingų padarinių individui arba grupei [5]. Šie padariniai – tai nepageidaujami to, ką pavadinau didele rizika, rezultatai, pavojai, galintys kelti grėsmę daugeliui žmonių, bet jie gali kelti grėsmę ir individui. *Lemtingi momentai* yra tokie, kada individai priversti priimti sprendimus, turinčius ypač reikšmingų padarinių jų siekiams ar būsimam jų gyvenimui apskritai. Lemtingi momentai turi labai reikšmingų padarinių asmens lemčiai.

Lemtingus momentus galima aiškintis turint omenyje ir platesnius individo kasdienio gyvenimo ir viso jo gyvenimo veiklos bruožus. Daugelis kasdienio gyvenimo dalykų neturi padarinių individui, ir nemanoma, kad jie itin lemtingi bendriesiems jo tikslams. Tačiau asmuo paprastai mano, kad kai kurios veiklos kryptys – pavyzdžiui, darbinė veikla – turi platesnių padarinių negu kitos kryptys. Aptarkime „mirusio" arba „užmušto" laiko reiškinį, kurį su jam būdingu subtilumu analizavo Gofmanas[6]. Įdomu, kad laikas, kurį reikia užmušti, gana dažnai vadinamas „laisvu" laiku – tai laikas, kuriuo užpildomas tarpas tarp svarbesnių gyvenimo sektorių. Jeigu asmuo žino, kad jis turi pusvalandį nuo vieno užsiėmimo iki kito, tai jis, užuot „gerai" išnaudojęs tą laiką, gali nuspręsti praleisti jį dykinėdamas arba skaitydamas laikraštį. Užmuštas laikas yra atsietas nuo individo likusio gyvenimo ir (jeigu neatsitinka kas nors netikėto) neturi jam padarinių.

Ir priešingai, daugelis svarbesnių gyvenimo veiklų yra rutiniškos. Dauguma „punktualių" veiksmų formaliame arba mažiau formaliame socialinio gyvenimo sektoriuose nėra problemiški arba yra tokie tik tiek, kiek apskritai

problemiška spręsti įprastus uždavinius. Kitais žodžiais sakant, dažnai gali reikėti priimti sunkius sprendimus, bet jie priimami vadovaujantis strategijomis, kurių požiūriu šie sprendimai yra natūrali ir pastovi atliekamų veiksmų dalis. Tačiau kartais konkreti situacija arba epizodas gali turėti ir labai rimtų padarinių ir kelti problemų: kaip tik šie epizodai būna lemtingi momentai. Lemtingi momentai yra laikotarpiai, kada įvykiai susiklosto taip, kad individas atsiduria tarsi gyvenimo kryžkelėje, arba asmuo sužino informaciją, pranešančią apie lemtingus padarinius[7]. Lemtingi momentai – tai sprendimas tuoktis, pati vedybų ceremonija, o vėliau galbūt sprendimas skirtis ir tikras išsiskyrimas. Kiti pavyzdžiai – egzaminų laikymas, apsisprendimas mokytis konkretaus amato arba rinktis studijų kursą, streikavimas, atsisakymas vieno darbo dėl kito, sužinojimas apie sveikatos patikrinimo rezultatus, daugybės pinigų pralošimas arba didelės pinigų sumos laimėjimas loterijoje. Lemtingus momentus dažnai sukuria įvykiai, užgriūvantys individo gyvenimą prieš jo norą, bet tokie momentai taip pat gana dažnai reguliuojami, kai, pavyzdžiui, asmuo nutaria surinkti visas savo santaupas ir pradėti verslą. Žinoma, lemtingų momentų būna ne tik individų gyvenime, bet ir bendrijų istorijoje. Tai tarpsniai, kada dalykai iškrinta iš įprastos vagos, kada esamą reikalų padėtį staigiai pakeičia keli svarbūs įvykiai.

Lemtingus momentus arba, tikriau sakant, kategoriją galimybių, kurias individas apibrėžia kaip lemtingas, su rizika sieja ypatingas ryšys. Tai momentai, kada *fortūnos* šauksmas būna stiprus, momentai, kada tradiciškesnėse kultūrose gali būti tariamasi su pranašais arba kreipiamasi su maldomis į dieviškas jėgas. Kai artėja lemtingas momentas arba reikia daryti lemtingus sprendimus, dažnai pasitelkiami ekspertai. Iš tikrųjų ekspertizė gana daž-

nai būna priemonė, leidžianti paskelbti konkrečią situaciją esant lemtingą, — pavyzdžiui, taip būna medicininių diagnozių atvejais. Vis dėlto situacijų, kai ekspertai pataria, ką daryti, būna palyginti nedaug. Iš abstrakčių sistemų gaunama informacija gali padėti įvertinti riziką, bet konkrečią riziką turi prisiimti suinteresuotas individas. Lemtingus sprendimus paprastai sunku priimti vos ne dėl paties jų pobūdžio, nes jie ir problemiški, ir grėsmingi.

Lemtingi momentai kelia grėsmę individo ontologinį saugumą ginančiam apsauginiam kokonui, nes šiam kokonui labai svarbi nuostata „viskas, kaip paprastai" neišvengiamai dūžta. Tai momentai, kada individas turi ryžtis kažkam naujam, žinodamas, kad jo priimtas sprendimas ar atlikti veiksmai yra nepakeičiami ar bent jau bus sunku po jų grįžti į senąją gyvenimo vagą. Lemtingi momentai nebūtinai reiškia didelę galimybę, jog viskas žlugs, būtent nebūtinai susiklosto tokia situacija, kai didelė tikimybė patirti nesėmę. Rizikos situacija būna sunki greičiau dėl gresiančių padarinių masto nesėkmės atveju. Lemtingais momentais išryškėja individui kylantys grėsmingi pavojai, kuriuos galima palyginti su kolektyvinei veiklai būdingais pavojais.

Rizikos parametrai

Kadangi rizika ir mėginimai ją įvertinti yra labai svarbūs ateities kolonizavimui, rizikos tyrimas gali mums daug pasakyti apie kertinius modernybės elementus. Čia svarbūs keli faktoriai: pavojaus individo gyvybei sumažėjimas, kurį lėmė tai, kad abstrakčios sistemos leido sukurti plačias saugumo sritis kasdienėje veikloje; institucinis mažesnės rizikos aplinkos sukūrimas; rizikos kontrolė kaip svarbiausias modernybės refleksyvumo aspektas; globa-

lizacijos nulemtas grėsmingų pavojų radimasis; ir visa tai vyksta iš esmės nepastovaus „rizikos klimato" sąlygomis.

Rūpestis dėl rizikos moderniame socialiniame gyvenime nėra tiesiogiai susijęs su realiu gyvybei kylančių pavojų plitimu. Vertinant tikėtinos individo gyvenimo trukmės ir išsilaisvinimo iš rimtų ligų masto aspektu, žmonės išsivysčiusiose visuomenėse daug saugesni, negu buvo dauguma žmonių ankstesnėse epochose. Aštuoniolikto šimtmečio pabaigoje Britanijoje, tada ekonomiškai pažangiausioje šalyje, šimtus tūkstančių žmonių nužudančios mirtinos epidemijos vis dar buvo įprastas reiškinys. Reikėjo kęsti endeminių ligų plitimą, net kai šios ligos nebūtinai buvo fatališkos. Daug kas galėjo sakyti[8]:

> Išsekimas, karštligė ir graužatis —
> Čia, kur žmonės sėdi ir girdi vienas kitą dejuojant,
> Kur bejėgis purto kelis apgailėtinus paskutinius pilkus plaukelius,
> Kur jaunimas auga išblyškęs, vaiduokliškai liesas ir miršta.

Tik nuo dvidešimto amžiaus pradžios turima pakankamai statistinių duomenų, leidžiančių bent kiek tiksliau įvertinti, kaip keitėsi gyvybei gresiantys pavojai. Tyrimas, kurio pradiniai duomenys gauti 1907 m., parodė, kad tada gimę vaikai atsidurdavo „minų lauke"[9] (nors, palyginti su ankstesniu šimtmečiu, vaikų mirtingumas labai sumažėjo). 1907 m. duomenų lentelėje matyti, kad pirmaisiais gyvenimo metais mirdavo maždaug vienas iš septynių vaikų, o 1977 m. – tyrimo duomenų lyginimo pagrindiniais metais – mirė vienas iš šešiasdešimt septynių vaikų. Žemiau pateikiamas sąrašas išvardija kai kuriuos svarbiausius pavojų sveikatai mažinančius veiksnius, kurie radosi 1907–1977 m., t.y. metais, prilygstančiais 1977 m. gyvenusio septyniasdešimtmečio žmogaus gyvenimo trukmei:

Tinkamas geriamasis vanduo
Sanitarinis nešvarumų šalinimas
Higieniškas maisto ruošimas
Pasterizuotas pienas
Šaldymas
Centrinis šildymas
Plačiai taikomi moksliniai mitybos principai
Plačiai taikomi moksliniai asmens higienos principai
Pagrindinių parazitų sukeliamų ligų, tarp jų maliarijos, išnaikinimas
Graužikų ir vabzdžių kontrolė
Nuolat gerėjanti prenatalinė ir ponatalinė priežiūra
Nuolatos gerėjanti kūdikių ir mažų vaikų priežiūra
Nuolatos gerėjanti infekcinių ligų priežiūra
Nuolatos gerėjantis chirurginis gydymas
Nuolatos gerėjanti anestezija ir intensyvi slauga
Plačiai taikomi moksliniai imunizacijos principai
Kraujo perpylimas tapo tikrove
Intensyvios slaugos skyrių steigimas ligoninėse
Nuolatos plečiamos ir tobulinamos diagnostinės procedūros
Nuolatos gerėjantis vėžio gydymas
Nuolatos gerėjantis okliuzinių arterinių ligų gydymas
Tapo galimas ir praktiškai įgyvendinamas tėvystės planavimas
Patobulinti ir legalizuoti nėštumo nutraukimo metodai
Plačiai pripažinti darbo saugos reikalavimai
Saugos diržai automobiliuose
Nuolatos tobulinami dantų, regos ir klausos išsaugojimo metodai
Pripažinta, jog rūkymas, nutukimas, aukštas kraujo spaudimas ir nejudrus gyvenimo būdas daro žalą sveikatai [10].

Negalime galutinai pasakyti, kiek kiekvienas iš šių sąraše nurodytų veiksnių padarė įtakos pokyčiams, kuriuos atskleidė 1907–1977 m. duomenų palyginimas, nes kai ku-

rių, o gal net daugumos jų visišką poveikį galbūt patirs tik būsimos kartos. Be to, be šių riziką mažinančių pokyčių, turime nurodyti ir gana daug neigiamų įtakų. Per 1907 m. kartos gyvenimą įvyko du pasauliniai karai, masiškai naikinę gyvybę. Beveik visą šį laikotarpį nuolatos didėjo rizika žūti arba būti rimtai sužeistam automobilio katastrofoje. Nuo ketvirtojo iki septintojo dešimtmečio pabaigos ši karta vartojo daug vaistų, kurie, vertinant dabartiniais standartais, nebuvo tinkamai patikrinti prieš leidžiant jais gydytis. Šios kartos atstovai išgėrė daug alkoholio ir surūkė daugybę tabako, kol buvo visiškai suvoktas šių medžiagų nuodingumas, smarkiai padidėjo aplinkos užterštumas, kuris, daugelio medicinos specialistų nuomone, padidino žmonių jautrumą įvairių rūšių pagrindinėms ligoms; didelę savo gyvenimo dalį jie valgė maistą, turintį daug priedų ir išaugintą naudojant cheminės trąšas, kurių padariniai sveikatai geriausiu atveju nežinomi, o blogiausiu – šie dalykai gali sukelti kai kurias pagrindines mirtinas ligas.

Vis dėlto, vertinant pamatinio gyvenimo saugumo požiūriu, riziką mažinantys elementai, atrodo, smarkiai nusveria daugybę kylančių naujų pavojų. Tai galima hipotetiškai įvertinti įvairiais būdais. Vienas iš jų – apskaičiuoti, kiek iš tikrųjų išgyveno 1907 m. kohortos žmonių palyginti su tuo, kiek jų būtų išgyvenę, jeigu pagrindiniai žinomi 1907 m. grėsę gyvybei pavojai būtų išlikę per visą tais metais gimusių žmonių gyvenimą. Tai spekuliatyvus skaičiavimas, bet jį galima gana tvirtai statistiškai pagrįsti. Toks skaičiavimas nerodo išgyvenusių žmonių procento skirtumo iki dvidešimties metų amžiaus. Po šio amžiaus realiai išgyvenusių skaičiaus kreivė pradeda progresijos būdu kilti virš kreivės, gaunamos naudojant hipotetiškai sukurtus duomenis, ir šis atotrūkis visą laiką didėja.

Taip pat galima lyginti 1907 m. ir 1977 m. lenteles, rodančias tais metais gimusių žmonių kartų tikėtiną vidutinę gyvenimo trukmę. Jos atskleidžia didelį atotrūkį 1977 m. kohortos naudai. Jis pradeda ryškėti jau pačiais pirmaisiais gyvenimo metais ir trunka iki senatvės (nors, žinoma, mes negalime visko žinoti, kokie papildomi gyvybei pavojingi faktoriai gali daryti įtaką 1977 m. kartai vėliau).

Rizika susijusi su būsimais įvykiais – šie susiję su dabartine praktika, todėl ateities kolonizavimas atveria naujas rizikos aplinkas, dalis kurių yra institucišKai organizuotos. Palyginti mažesniuose kontekstuose tokios aplinkos egzistavo visada, tai liudija, pavyzdžiui, kultūriškai labai paplitęs lošimas iš pinigų. Retkarčiais ir nemoderniose kultūrose būdavo organizuotos rizikos aplinkos, neturinčios atitinkamų suinstitucintų formų moderniame socialiniame gyvenime. Pavyzdžiui, Firthas aprašo suinstitucintą mėginimo nusižudyti būdą Tikopijoje[11]. Čia įprasta, kad sielvartaujantis asmuo leistųsi kanoja į jūrą. Kadangi vandenys klastingi, tai kyla didelė grėsmė individui žūti. Jo galimybės išlikti priklauso ir nuo to, kaip greitai kiti bendruomenės nariai pastebės asmens dingimą ir į tai reaguos. Nors šis rizikavimo atvejis akivaizdžiai turi tam tikrų panašumų į riziką mėginant nusižudyti moderniais laikais, antruoju atveju nebūna suinstitucinto elemento[12].

Tačiau apskritai institucišKai sustruktūrintos rizikos aplinkos daug labiau būdingos modernioms negu ikimodernioms visuomenėms. Tokios suinstitucintos rizikos sistemos faktiškai paliečia visus – ir nesvarbu, ar esame šių sistemų „žaidėjai". Reikšmingiausi tokių sistemų pavyzdžiai – konkurencinės gaminių rinkos, darbo jėga, investicijos arba pinigai. Tokios suinstitucintos sistemos skiriasi nuo kitų rizikos parametrų tuo, kad rizika konstituoja

šitas sistemas, o ne tuo, kad tam tikri pavojai tiesiog būtų būdingi šioms sistemoms. Suinstitucintos rizikos aplinkos susieja individualią ir kolektyvinę riziką įvairiais būdais – pavyzdžiui, individualūs gyvenimo šansai dabar tiesiogiai susiję su globaline kapitalistine ekonomika. Bet šiai mūsų diskusijai jos yra itin svarbios dėl to, ką mums atskleidžia apie ateities kolonizavimą.

Imkime kaip pavyzdį fondų biržą. Tai reguliuojama rinka, tiekianti vertybinius popierius (tai savaime įdomus terminas), kuriuos išleidžia skolininkai, o perka klientai. Taip atsiranda galimybė rinktis, kokiu būdu sustruktūrinti tiek skolininkų, tiek ir klientų riziką vieniems ir kitiems siekiant finansinės naudos. Birža, atsižvelgdama į investuotojų riziką, taip pat įvertina vertybinius popierius pagal tikėtiną jų pelningumą[13]. Klientai ir skolininkai turi įvairiausių finansinių norų. Kai kurie klientai nori kaupti pinigus ilgą laiką, tuo tarpu kiti labiau siekia trumpalaikių pelnų ir, turėdami šį tikslą, yra pasiruošę smarkiai rizikuoti savo kapitalu. Skolininkai paprastai nori pinigų ilgam laikui, bet tam tikra skolintojų rizika patirti nuostolių yra neišvengiama. Fondų biržoje investitoriai gali rinktis įvairią riziką ir įvairius būdus jos išvengti, tuo tarpu skolininkai gali stengtis suderinti kapitalo gavimo sąlygas su verslo užmojų, kuriems jie naudoja tą kapitalą, rizikingumu. Fondų birža yra teoriškai apmąstyta rafinuoto refleksyvumo sritis – šis reiškinys daro tiesioginę įtaką rizikos kaupti ir skolintis prigimčiai. Pavyzdžiui, tyrimai rodo, kad kaina – pelno koeficientai, matyt, leidžia tik menkai numatyti vėlesnes pajamas arba dividendų augimą. Kai kurios teorijos, taikomos fondų biržai, tai traktuoja kaip įrodymą, kad fondų birža negali nustatyti, kurios kompanijos geriausiai panaudos šykščius finansinius išteklius, ir todėl neva neįmanoma apskaičiuoti rizikos strategijų. Kitos teorijos teigia, kad šį atradimą gali-

ma paaiškinti pelno užlaikymu bei kitais išaiškinamais faktoriais, ir todėl neva galima rinktis įvairias strategijas. Tam tikrą refleksyvinį tokios situacijos sudėtingumą lemia faktas, kad pelno užlaikymo politikai, ko gero, daro įtaką pasirinktos teorijos tipas[14].

Fondų biržos, kaip ir kitos suinstitucintos rizikos aplinkos, aktyviai naudojasi rizika kurdamos „ateitį", kuri po to kolonizuojama. Tai gerai supranta dalyviai. Beveik geriausiai tai iliustruoja specifinis būsimų rinkų egzistavimas. Visos santaupos ir paskolos kuria galimus ateities pasaulius mobilizuodamos riziką. Bet būsimos rinkos tiesiogiai įkeičia ateitį sudarydamos laiko placdarmą, teikiantį ypatingą saugumą tam tikro tipo skolininkams.

Refleksyvinė rizikos kontrolė iš esmės būdinga suinstitucintoms rizikos sistemoms. Kitų rizikos parametrų atžvilgiu ji yra išoriška, bet ne mažiau svarbi gyvenimo šansams ir gyvenimo planavimui. Reikšmingą ekspertų mąstymo ir viešojo diskurso dalį šiandien sudaro *rizikos profiliavimas* – analizė, koks yra rizikos pasiskirstymas konkrečiose veiklos srityse esant dabartiniam pažinimo lygiui ir dabartinėms sąlygoms. Kadangi „dabar" abiem atvejais keičiasi, tokius profilius reikia nuolatos revizuoti ir atnaujinti.

Aptarkime, „nuo ko mes mirštame", parodydami pagrindinius su mirtingumu susijusius rizikos faktorius[15]. Pagrindinių gyvybei pavojingų susirgimų rizikos profiliavimas atskleidžia didelius skirtumus tarp amžiaus pradžios ir mūsų dienų išsivysčiusių šalių. 1940 m. tokios infekcinės ligos kaip džiova, nefritas ar difterija jau buvo išnykusios iš svarbiausių mirties priežasčių dešimtuko. Po 1940 m. į pirmąją ir antrąją vietas įsiveržė mirtys nuo širdies ligų ir vėžio, ir jos iki šiol tebepirmauja. Pagrindine šio pasikeitimo priežastimi laikoma tai, kad padaugėjo iki penkiasdešimt metų ir ilgiau gyvenančių žmonių, bet

šiam požiūriui prieštarauja kai kurie autoriai, nurodantys kitą pasikeitimo priežastį – mitybos ir aplinkos faktorius. Reikia pažymėti, jog nuo 1940 m. smarkiai pasikeitė ir sąvokos, kuriomis apibrėžiamos pagrindinės mirties priežastys. Tai, kas šio šimtmečio pradžioje buvo vadinama „vaskuliarinės kilmės intrakranialiniais pažeidimais", septintajame dešimtmetyje pavadinta „vaskuliariniais pažeidimais, veikiančiais centrinę nervų sistemą", ir iki šiol tai vadinama „cerebrovaskuliarinėmis ligomis". Tokie pokyčiai nėra vien užgaidos: jie parodo, kaip keitėsi medicininis požiūris į šias patologijas.

Manoma, jog maždaug dviem trečdaliams vyresnių negu trisdešimt penkeri metai žmonių tokiose šalyse kaip Britanija arba Jungtinės Valstijos, kur didelis sergamumas vainikine širdies liga, daugiau ar mažiau siaurėja vainikinės arterijos, nors šis siaurėjimas nėra toks, kad sukeltų aiškius patologijos simptomus ar atsispindėtų elektrokardiogramos pokyčiuose. Kiekvienais metais vieną iš aštuoniasdešimties vyresnių negu trisdešimt penkeri metai žmogų ištinka širdies priepuolis, nors tik dalis šių priepuolių baigiasi mirtimi. Širdies ligos labiau paplitusios tarp vyrų negu tarp moterų, nors šis atotrūkis mažėja. Jungtinėse Valstijose ir vienoje ar dviejose kitose šalyse mirčių nuo vainikinės širdies ligos skaičius, nuolatos didėjęs daugelį metų, pradėjo mažėti. Smarkiai ginčijamasi, kodėl taip yra; tai gali lemti pasikeitusi mityba, pagerėjęs reanimacinis gydymas, sumažėjęs rūkymas arba tai, kad daugiau suaugusių žmonių reguliariai mankštinasi. Visuotinai sutinkama, kad vienokio ar kitokio pobūdžio gyvenimo stiliaus faktoriai daro stiprią įtaką rizikai susirgti širdies liga. Turime daug lyginamosios medžiagos šiam klausimui nušviesti. Japonijoje susirgimų vainikine širdies liga yra mažiau negu bet kurioje kitoje pramoninėje visuomenėje. Tačiau imigravusių į Jungtines Valstijas ja-

ponų vaikų ir vaikaičių sergamumas šia liga panašesnis į sergamumą Jungtinėse Valstijose, o ne Japonijoje. Vis dėlto visai neaišku, kokią įtaką, palyginti su kitais gyvenimo stiliaus aspektais, širdies ligų etiologijai daro maistas. Pavyzdžiui, mirtingumas nuo vainikinės širdies ligos Prancūzijoje mažas, nors prancūzų maiste gausu medžiagų, sukeliančių, kaip manoma, šią ligą.

Vėžys nėra viena liga, bent jau su juo susijusių mirtinų rizikos faktorių požiūriu. Nuo šimtmečio pradžios ligos formos buvo labai įvairios. Pavyzdžiui, maždaug nuo 1930 m. nuolatos didėjo mirtingumas nuo plaučių vėžio, ir šitai, ko gero, buvo uždelstas efektas to, kad buvo labai populiaru rūkyti maždaug iki septintojo dešimtmečio pabaigos. Kita vertus, nuolatos mažėjo susirgimų kitomis vėžio formomis. Ekspertai nesutaria, kodėl taip yra. Jie taip pat nesutaria, ar susergant vaidina kokį nors vaidmenį mityba ir aplinkos faktoriai, ar ne, o jeigu vaidina – tai kokiu mastu.

Reguliari ir nuodugni kylančių pavojų sveikatai kontrolė kartu su tokia, kaip tik ką aprašyta, informacija yra puikus ne tik rutiniško refleksyvumo išorinės rizikos atžvilgiu pavyzdys, bet ir to, kokia yra sąveika tarp ekspertinių sistemų ir neprofesionalaus elgesio, kai kalbama apie riziką. Medikai ir kiti tyrinėtojai teikia duomenis, kurių pagrindu profiliuojama rizika. Rizikos profiliai nebūna specialus ekspertų draustinis. Gyventojai susigaudo dėl jų, nors dažnai tik apytikriai, ir jie būna specialistų įtaigoti, o medikams ir kitoms agentūroms rūpi su savo atradimais plačiai supažindinti nespecialistus. Gyvenimo stiliams, kuriais vadovaujasi plačiosios gyventojų masės, daro įtaką šių atradimų perėmimas, nors paprastai elgesio modelių kaita susijusi su klasiniais skirtumais ir jai vadovauja profesionalų ir labiau išsilavinusių žmonių grupės. Tačiau vieninga ekspertų nuomonė – jeigu tokia ap-

skritai įmanoma – gali keistis net tuo atveju, jeigu gyvenimo stilius pasikeitė taip, kaip anksčiau ir skatino keistis ši nuomonė. Galima prisiminti, kad kadaise dalis gydytojų gynė rūkymą kaip priemonę atsipalaiduoti ir buvo sakoma, jog žalia mėsa, sviestas ir grietinė padeda sveikatinti kūną.

Kai teorijos revizuojamos arba paneigiamos, keičiasi ir medicinos koncepcijos bei terminija. Be to, gydytojai visada smarkiai, o kartais ir griežtai nesutaria dėl rizikos faktorių ir pagrindinių sveikatai gresiančių pavojų etiologijos. Net dėl tokių rimtų ligų kaip vainikinė širdies liga ir vėžys daug alternatyviosios medicinos praktikuotojų – į kai kuriuos iš jų tradicinės medicinos specialistai dabar žvelgia daug rimčiau negu anksčiau – prieštarauja pagrindiniams vyraujantiems požiūriams. Sveikatai gresiančių pavojų vertinimas labai susijęs su tuo, „kas teisus" šiuose ginčuose. Juk nors tam tikru laiko momentu sudarytas rizikos profilis atrodo objektyvus, tai, kaip aiškinama apie riziką individui arba individų kategorijai, priklauso nuo to, ar įvyko tam tikri gyvenimo stiliaus pokyčiai ir kiek jie grindžiami teisingomis prielaidomis. Kartą atsiradusį gyvenimo stiliaus sektorių – tarkime, tam tikros dietos laikymąsi – gali būti gana sunku suardyti, nes jis, ko gero, bus susietas su kitais asmens elgesio aspektais. Visi šie dalykai daro įtaką tam, kaip nespecialistai refleksyviai perima per abstrakčias sistemas perfiltruotus rizikos parametrus. Regint tokį sudėtingumą, nenuostabu, kad kai kurie žmonės liaujasi pasitikėję faktiškai visais praktikuojančiais gydytojais ir galbūt kreipiasi į juos tik nevilties momentais bei atkakliai laikosi savo pačių susikurtų įpročių.

Priešingai negu sveikatai kylantys pavojai, labai grėsmingi pavojai iš esmės nutolę nuo individo, nors – vėlgi

iš esmės – jie daro tiesioginę įtaką kiekvieno individo gyvenimo šansams. Akivaizdžiai klystume manydami, jog moderniomis socialinėmis sąlygomis gyvenantys žmonės yra pirmieji, bijantys, kad pasaulį gali užgriūti baisios katastrofos. Eschatologinės vizijos buvo gana įprastos viduramžiais, o ir kitose kultūrose pasaulis buvo suprantamas kaip kupinas daugybės pavojų. Tačiau tokių pavojaus vizijų suvokimas ir jų kilmė tam tikrais aspektais gana smarkiai skiriasi nuo to, kaip šiandien suvokiami grėsmingi pavojai. Tokie pavojai yra besiskleidžiančių globalizacijos procesų rezultatas, ir net prieš pusšimtį metų žmonija nekentėjo nuo tokio pobūdžio grėsmės.

Tokie pavojai yra modernybės tamsiosios pusės dalis, ir jie arba panašūs rizikos faktoriai egzistuos tol, kol truks modernybė – kol tęsis greiti socialiniai ir technologiniai pokyčiai, keliantys nenumatytus padarinius. Labai grėsmingi pavojai yra ypatingi. Kuo pražūtingesnė jų keliama rizika, tuo mažiau mes realiai suvokiame, kuo rizikuojame, nes kai „einasi blogai", jau būna per vėlu. Kai kurios nelaimės, kaip kad branduolinė avarija Černobylyje, leidžia patirti, kas gali atsitikti. Kaip ir daugeliu tokių atvejų, ekspertai ne visai sutaria, kokie galėtų būti ilgalaikiai avarijos metu pasklidusios radiacijos padariniai gyventojams tų šalių, kuriose ji pasklido. Apskritai manoma, kad toji radiacija padidino riziką susirgti tam tikro pobūdžio ligomis ateityje ir, žinoma, ji turėjo naikinančių padarinių jos tiesiogiai paveiktiems žmonėms Tarybų Sąjungoje. Bet neišvengiamai kontrfaktiniais spėliojimais taptų mėginimas įvertinti galimus didesnės branduolinės katastrofos rezultatus, o ką jau kalbėti apie net palyginti nedidelį branduolinį konfliktą.

Mėginimai įvertinti riziką labai grėsmingų pavojų atveju turi skirtis nuo mėginimų įvertinti tokius pavojus,

kada rezultatus galima reguliariai stebėti ir kontroliuoti, nors ir šiuo atveju tų rezultatų interpretacijas reikia nuolatos peržiūrėti ir atnaujinti atsižvelgiant į naujas teorijas ir informaciją. Teiginys, kad rizikos vertinimas pats savaime ir iš esmės yra rizikingas reikalas, niekur geriau nepatvirtinamas kaip labai grėsmingų pavojų srityje. Įprastas metodas, taikomas mėginant apskaičiuoti branduolinio reaktoriaus avarijos pavojų, yra sutrikimų medžio piešimas. Sutrikimų medis piešiamas sudarant sąrašą visų žinomų kelių, vedančių prie galimo reaktoriaus gedimo, po to nurodomi galimi keliai, vedantys prie pirmųjų kelių, ir taip toliau. Manoma, kad galutinis rezultatas yra gana tiksli rizikos schema. Metodas buvo taikomas tiriant reaktorių saugumą Jungtinėse Valstijose ir keliose Europos šalyse. Tačiau lieka įvairiausių nepasveriamų dalykų[16]. Neįmanoma tiksliai apskaičiuoti žmogaus klaidos arba sabotažo rizikos. Černobylio katastrofa buvo žmogaus klaidos rezultatas kaip ir anksčiau įvykęs gaisras vienoje didžiausių pasaulio atominių elektrinių Brown Ferry Jungtinėse Valstijose. Gaisras prasidėjo todėl, kad technikas, tiesiogiai pažeisdamas nustatytas procedūras, uždegė žvakę norėdamas patikrinti, ar nėra oro nutekėjimo. Kai kurių kelių, vedančių prie galimos katastrofos, galima ir visai nepastebėti. Jie dažnai pražiūrimi mažiau rizikingose situacijose, o labai grėsmingus pavojus sukeliantys rizikos faktoriai kartais aptinkami tik retrospektyviai peržiūrint duomenis ir prielaidas. Taip atsitiko hipotetinėje situacijoje, kada Amerikos nacionalinės mokslų akademijos sektorius turėjo nustatyti, kokie pavojai kiltų maisto ištekliams prasidėjus tam tikro masto branduoliniam karui. Tyrimą atliekanti specialistų grupė priėjo išvadą, kad dėl branduolinio karo išretėjęs ozono sluoksnis nekeltų grėsmės išgyvenusių žmonių maisto ištekliams, nes daugelį pasėlių, kurie išliktų padidėjusio ultravioletinio

spinduliavimo atmosferoje, būtų galima auginti toliau. Tačiau nė vienas iš specialistų neatkreipė dėmesio į tai, kad dėl padidėjusios radiacijos faktiškai nebūtų įmanoma dirbti laukuose ir auginti tuos pasėlius[17].

Labai grėsmingi pavojai yra ypatingas bendro vėlyvajai modernybei būdingo „rizikos klimato" segmentas. Jam būdinga nuolatinė ekspertinių sistemų pateikiamų žinių kaita. Rabinowitchius pažymi: „Vieną dieną išgirstame apie gyvsidabrio pavojų ir bėgame iš savo lentynų išmesti tunų skardines; kitą dieną gali prireikti saugotis sviesto, kurį mūsų seneliai laikė ypač sveiku produktu; po to turime grandyti nuo sienų grafitinius dažus. Šiandien mums grasina mūsų mėgstamas valiklis savo fosfatais; rytoj pirštu rodysime į insekticidus, kurie prieš keletą metų buvo sveikinami kaip milijonų žmonių gelbėtojai nuo bado ir ligų. Mirties, pamišimo ir net dar labiau bauginančio vėžio grėsmė tyko visame, ką valgome ar liečiame"[18]. Tai buvo parašyta maždaug prieš dvidešimt metų: nuo tada tunuose buvo rasta naujų nuodų pėdsakų, buvo uždrausti kai kurie skalbikliai, laikyti saugiais aštuntame dešimtmetyje, o kai kurie gydytojai dabar sako, jog sveikiau valgyti sviestą negu liesą margariną, kuris anksčiau buvo plačiai rekomenduojamas kaip geresnis.

Pakartokime, esmė ne ta, kad dabar kasdienis gyvenimas rizikingesnis negu ankstesnėse epochose. Matyt, yra taip, kad modernybės sąlygomis tiek nespecialistai, tiek ir specifinių sričių ekspertai daugiau ar mažiau visą laiką mąsto, iš dalies šito net nejausdami, rizikos ir jos vertinimo kategorijomis. Reikia atsiminti, kad visi mes esame nespecialistai absoliučios daugumos į mūsų kasdienę veiklą besibraunančių ekspertinių sistemų atžvilgiu. Plečiantis modernioms institucijoms, didėja specializacija, ir tolesnis specialiųjų sričių siaurėjimas atrodo esąs neišvengiamas technikos plėtros rezultatas. Kuo la-

biau koncentruotos bus specializacijos, tuo siauresnis bus laukas, kurio ekspertu būti galėtų pretenduoti konkretus individas; kitose gyvenimo srityse jo padėtis būtų tokia pati kaip ir visų kitų. Net tose srityse, kur ekspertai sutaria, dėl kintamo ir besiplėtojančio modernaus pažinimo pobūdžio „perfiltravimo" poveikis nespecialistų mąstymui ir praktikai bus dviprasmis ir sudėtingas. Taigi modernybės rizikos klimatas yra permainingas visiems; nepabėga niekas.

Aktyvus rizikavimas

Žinoma, yra skirtumų tarp savo noru patiriamų pavojų ir pavojų, kuriuos kelia socialinio gyvenimo suvaržymai arba asmens pasirinktas gyvenimo stiliaus modelis. Suinstitucintos rizikos aplinka kuria tokias situacijas, kai individas gali apsispręsti rizikuoti šykščiais ištekliais, taip pat ir savo gyvybe – kaip kad būna pavojingose sporto šakose arba kitoje panašioje veikloje. Tačiau dažnai būna beveik neįmanoma atskirti savo noru užsitraukiamo ir nepageidaujamo pavojaus, o jų skirtumas ne visada tapatus skirtumui tarp išorinės ir suinstitucintos rizikos aplinkos. Moderniai ekonomikai būdingi anksčiau minėti rizikos faktoriai paliečia beveik visus – ir visai nesvarbu, ar individas iš tikrųjų verčiasi ekonomine veikla. Kitokie pavyzdžiai – automobilio vairavimas ir rūkymas. Dažniausiai vairuojama savo noru, bet tam tikruose kontekstuose dėl gyvenimo stiliaus įpareigojimų arba kitokių suvaržymų būna beveik būtina naudotis automobiliu. Galima pradėti rūkyti savo noru, bet, tapęs įpročiu, rūkymas darosi prievartinio pobūdžio kaip ir alkoholio vartojimas[19].

Aktyvus siekimas rizikuoti tam tikru būdu taip pat iš esmės formuoja rizikos klimatą. Kai kurie rizikos aspek-

tai arba jos rūšys gali būti vertinami patys savaime: pakili nuotaika, galinti apimti greitai vairuojant, bet ji pavojingai panaši ir į jaudulį, kurį kelia kai kurie suinstitucinti rizikingi užmojai. Pradėti rūkyti žinant, koks pavojingas rūkymas sveikatai, gali reikšti tam tikrą bravūriškumą, kuris individui teikia psichologinį pasitenkinimą. Jeigu taip yra, tai į tokią veiklą galima žiūrėti kaip į „puoselėjamos rizikos" atvejį, kurį aptarsime vėliau. Bet tai, kad platūs gyventojų sluoksniai pasyviai reaguoja į tokių dalykų kaip vairavimas ir cigarečių rūkymas keliamus pavojus, dažniausiai aiškinama skirtingai. Paprastai pateikiami du aiškinimai. Pasak vieno iš jų, didelės korporacijos ir kitos galingos agentūros susimoko klaidinti publiką dėl tikrojo rizikos masto arba naudoja reklamą ir kitus įtaigos metodus siekdamos, kad iš tikrųjų vis dėlto daugybė gyventojų įjunktų į šiuos rizikingus įpročius. Pasak kito, dauguma nespecialistų yra nejautrūs individui tenkančiai arba uždelstai rizikai, nors jie dažnai pernelyg aktyviai reaguoja į kolektyvines nelaimes arba labiau „matomus" pavojus. Abiem aiškinimais linkstama smarkiai pabrėžti tariamai iracionalius veiklos komponentus. Nė vienas aiškinimas neatrodo itin įtikimas, nors, be abejo, abu nurodo šiek tiek svarbius faktorius. Ko gero, didžiausią įtaką daro tam tikri būdingi gyvenimo planavimo ir su gyvenimo stiliumi susijusių įpročių bruožai. Kadangi specifiniai veiksmai paprastai susiję su visais gyvenimo stiliaus nulemtais įpročiais, individai ne visada įvertina pavienius kylančius pavojus, o gal ir apskritai jų nevertina. Planuojant gyvenimą, atsižvelgiama į pavojų „paketą" ir neskaičiuojami atskirų rizikingo elgesio segmentų padariniai. Kitais žodžiais sakant, pripažįstama, kad tam tikras rizikavimas vaikantis kokio nors gyvenimo stiliaus yra toleruotinas, nes jis priklauso visam šiam paketui.

Individai siekia kolonizuoti sau ateitį kaip esminę jų planuojamo gyvenimo dalį. Kaip ir kolektyvinės ateities atveju, į ateities karalystę galima sėkmingai įsibrauti tik iš dalies, o ir šio įsibrovimo mastas priklauso nuo įvairių rizikos vertinimo užgaidų. Visi individai turi rizikos vertinimo paketus, kurie gali būti daugiau ar mažiau aiškiai artikuliuoti, pagrįsti gera informacija ir „atviri"; arba priešingai, jie gali būti iš esmės inertiški. Mąstyti rizikos sąvokomis tampa daugiau ar mažiau būtina, o dauguma žmonių taip pat supranta, kaip pavojinga *atsisakyti* šitaip mąstyti, net jeigu jie patys apsisprendžia ignoruoti tuos pavojus. Įtampos kupinoje refleksyvinėje brandžios modernybės aplinkoje darosi vis sunkiau gyventi „autopiloto" pagalba ir vis mažiau įmanoma apsaugoti kurį nors gyvenimo stilių nuo bendrojo rizikos klimato, kad ir kiek šis stilius būtų tvirtai nusistovėjęs.

Šioje vietoje neleistina klaidingai suprasti argumentus. Dažniausiai riziką vertina praktinė sąmonė ir, kaip parodysime toliau, apsauginis pamatinio pasitikėjimo kokonas blokuoja daugumą individo gyvenimą užgriūvančių įvykių, kurie priešingu atveju būtų potencialiai žlugdantys. „Lengvai" gyventi pasaulyje išties problemiška brandžios modernybės amžiuje, kai „rūpinimosi" sistema ir „bendros istorijos" daugiausia kuriamos refleksijos būdu. Bet tokios istorijos dažnai laiduoja aplinką, kurioje palyginti be problemų, bent jau konkrečiais individo gyvenimo tarpsniais, palaikomas ontologinis saugumas.

Rizika, pasitikėjimas ir apsauginis kokonas

Anksčiau pabrėžiau, kad „normalių išvaizdų" pasaulis nėra vien abipusiai palaikomas sąveikos šou, kurį individai rodo vieni kitiems. Rutiniški dalykai, kuriais

vadovaujasi individai, kai jų laiko ir erdvės keliai susikryžiuoja kasdienio gyvenimo kontekstuose, padaro tą gyvenimą „normalų" ir „numatomą". Normalumas iki smulkiausių detalių reguliuojamas socialinės veiklos tekstūrose: tai lygiai taip pat pasakytina tiek apie kūną, tiek ir apie individo įsipareigojimų bei projektų artikuliavimą. Individas turi būti kūniškas, kad apskritai būtų[20], o kūną, kuris yra kūniškasis *Aš*, reikia nuolatos saugoti ir jam padėti – tiek tiesioginėse kasdienėse situacijose, tiek ir planuojant gyvenimą laiko bei erdvės perspektyvoje. Tam tikra prasme kūnui nuolatos gresia pavojus. Nuolatos, net geriausiai pažįstamoje aplinkoje išlieka galimybė susižeisti. Pavyzdžiui, namai yra pavojinga vieta: didelis rimtų sužeidimų procentas įvyksta dėl nelaimingų atsitikimų namų aplinkoje. Kaip glaustai tai nusako Goffmanas, „kūnas yra svarbus aparatas, o jo savininkas nuolatos jį taiso"[21].

Antrame skyriuje teigiau, kad pamatinis pasitikėjimas yra esminis dalykas ryšiams tarp kasdienių rutinų ir normalios išvaizdos. Kasdienio gyvenimo situacijose pamatinis pasitikėjimas išsaugomas atsiribojant nuo tokių įvykių ar problemų, kurie tam tikromis sąlygomis galėtų sukelti nerimą. Tai, ką kiti žmonės atrodo darantys, ir tai, kas jie atrodo esantys, paprastai tapatinama su tuo, ką jie daro iš tikrųjų, ir tuo, kas jie yra iš tikrųjų. Tačiau pagalvokime apie šnipo pasaulį: jis, stengdamasis išlikti, negali susitaikyti su daugeliu normalių reiškinių taip, kaip tai paprastai daro kiti žmonės. Šnipas atsisako dalies visuotinio ir įprasto pasitikėjimo, kad „daiktai yra tokie", ir kankindamasis nerimauja dėl dalykų, kurie kitu atveju būtų kasdieniški įvykiai. Klaidingas telefono numeris gali truputį suerzinti paprastą žmogų, bet užsimaskavusiam agentui jis gali būti grėsmingas ženklas, keliantis nerimą.

Kaip pabrėžėme anksčiau, fizinio ir psichinio lengvumo jausmas rutiniškomis kasdienio gyvenimo aplinkybėmis įgyjamas tik per dideles pastangas. Mes dažniausiai atrodome mažiau pažeidžiami, negu iš tikrųjų esame mūsų veiklos kontekstuose, o taip yra tik dėl ilgalaikio mokymosi, kuris padeda išvengti potencialių grėsmių arba jas nukenksminti. Pačių paprasčiausių veiksmų – vaikščioti nepargriūvant, neužkliūti už objektų, pereiti kelią arba naudotis peiliu ir šakute – reikėjo išmokti tokiomis sąlygomis, kurios iš pradžių turėjo fatališkumo konotacijų. Tai, kad didelė kasdienio gyvenimo dalis praeina „be įvykių", laiduoja apdairus atsargumas, kuris išugdomas tik ilgai mokantis ir yra esminis dalykas apsauginiam kokonui – visos įprastinės veiklos pagrindui.

Šiuos reiškinius galima turiningai analizuoti vartojant Goffmano sąvoką *Umwelt* – tai (visiško) normalumo, kuriuo apsigaubia individai ir grupės, šerdis[22]. Ši sąvoka atsirado tyrinėjant gyvūnų elgesį. Gyvūnai yra jautrūs fizinės aplinkos keliamoms grėsmėms. Įvairių rūšių gyvūnų jautrumas yra skirtingas. Kai kurie gyvūnai geba jausti garsus, kvapus ir judesius už daugelio mylių; kitų gyvūnų *Umwelt* yra siauresnis.

Žmonių atveju *Umwelt* nėra vien tiesioginė fizinė aplinka. Jis yra neapibrėžtai platus laiko ir erdvės požiūriu ir atitinka, Schutzo terminais kalbant, relevantiškumo sistemą, kuri įrėmina individo gyvenimą. Individai daugiau ar mažiau visada budrūs signalams, susiejantiems čia-ir-dabar veiklą su toli esančiais asmenimis arba rūpimais įvykiais, taip pat su įvairios laikinės trukmės planuojamo gyvenimo projektais. *Umwelt* yra „judantis" pasaulis, kurį individas išlaiko keičiantis situacijoms, nors tai iš dalies priklauso ir nuo kitų, kurie tą pasaulį patvirtina arba dalyvauja jį reprodukuojant. Individas kuria tarsi „judantį relevancijos bangos frontą", kuris atsitiktinius įvykius

rikiuoja pagal jų pavojingumą ir jų keliamas potencialias baimes. Laiko ir erdvės judėjimas – fizinis kūno persikėlimas iš aplinkos į aplinką – sutelkia individo dėmesį į fizines konteksto ypatybes, bet kontekstiniai pavojai kontroliuojami atsižvelgiant į kitus, difuziškesnius grėsmės šaltinius. Globalizuotomis šių dienų sąlygomis *Umwelt* – tai ir labai grėsmingų pavojų suvokimas, t.y. suvokimas, kad šių pavojų visiškai išvengti negali niekas.

Modernybės aplinkoje, kurioje beveik išnyko *fortūna*, individas paprastai skirsto *Umwelt* į planuotus ir atsitiktinius įvykius. Atsitiktiniai įvykiai yra tęstinis svarbiausių relevancijų, iš kurių individas kuria tekstualią veiklos tėkmę, fonas. Šis skyrimas taip pat leidžia asmeniui suskliausti į skliaustelius visus realius ir potencialius įvykius ir priskirti juos sričiai, kurią vis dar reikia stebėti, tačiau minimaliai. Šito rezultatas yra tai, kad kiekvienas asmuo bendraudamas vadovaujasi prielaida, jog iš esmės tai, ką jis daro, nėra svarbu kitiems, nors šį indiferentiškumą vis dėlto reikia tramdyti viešose situacijose ir suvaržyti jį pilietinio nedėmesingumo taisyklėmis.

Vadinasi, paprastas individas, priešingai negu paranojikas, sugeba tikėti, kad jo gyvenimui lemtingi momentai nėra likimo rezultatas. Sėkmė yra tai, ko atrodo reikia stebint rizikingą veiksmą, bet ji turi ir platesnę reikšmę – ji yra priemonė susieti šansą ir lemtingumą (kaip sėkmė arba nesėkmė). Tačiau kadangi kartais būna praktiškai sunku nubrėžti skirtumą tarp atsitiktinių ir neatsitiktinių dalykų, gali kilti rimta įtampa, kada įvykiai arba veiksmai „klaidingai aiškinami" – pavyzdžiui, kada įvykis, darantis įtaką kitam įvykiui, laikomas klastos padariniu, nors toks nėra, arba atvirkščiai. Klastos atskleidimas lengvai gali tapti baimės priežastimi. Vyras pradeda įtarti neištikimybe, kai sužino, kad iš pažiūros atsitiktinis jo žmonos susitikimas su buvusia meile iš tikrųjų nėra vien atsitik-

tinis. Pasitikėjimas apskritai, kuris tampa būtinas pripažinus atsitiktinių įvykių galimybę, reikalingas tiek ateičiai numatyti, tiek ir dabarčiai aiškinti. Dažniausiai bendraudamas individas mano, kad kartu esantys kiti nepanaudos dabartinių ryšių su juo kaip pagrindo piktavališkiems veiksmams kada nors ateityje. Tačiau jis yra potencialiai pažeidžiamas dėl to, kad dabartinėmis situacijomis kas nors gali pasinaudoti ateityje.

Apsauginis kokonas yra *pasitikėjimo skraistė, leidžianti palaikyti gyvybingą Umwelt*. Tas pasitikėjimo substratas lemia pasaulio „be įvykių" rutiniškumą ir kartu yra jo rezultatas. Tai realių ir galimų įvykių, supančių dabartinę individo veiklą ir ateities projektus, pasaulis, kuriame to, kas vyksta, visuma „negrėsminga" pačiam asmeniui. Čia pasitikėjimas apima realius ir potencialius fizinio pasaulio įvykius bei susitikimus ir veiklą socialinio gyvenimo srityje. Gyvenant modernių socialinių institucijų sąlygomis, kada rizika pripažįstama esanti rizika, iškyla tam tikrų specifinių sunkumų norint apskritai pasitikėti „nuvertintomis galimybėmis", t.y. galimybėmis, kurios suskliaudžiamos į skliaustelius kaip nesvarbios individo *Aš* tapatumui ir jo siekiams. Psichologinis saugumas, kurį gali suteikti likimo sampratos, yra beveik prarastas, lygiai kaip ir galimybė personifikuoti natūralius įvykius dvasių, demonų arba kitokių būtybių pavidalu. Nuolatinis konstitutyvinis abstrakčių sistemų brovimasis į kasdienį gyvenimą kuria kitas problemas, darančias įtaką ryšiui tarp pasitikėjimo apskritai ir *Umwelt*.

Kuo labiau moderniomis socialinėmis sąlygomis individas siekia refleksyviai nusikalti asmeninį tapatumą, tuo aiškiau jis suvokia, kad dabartinė veikla formuoja būsimus rezultatus. Kadangi visiškai atsisakyta *fortūnos* sampratų, rizikos – arba rizikos ir galimybės balanso – vertinimas tampa kertiniu asmeninio ateities sričių kolo-

nizavimo elementu. Tačiau psichologiškai svarbiausias apsauginio kokono vaidmuo tas, kad jis padeda atsiriboti nuo rizikingų padarinių, kurie aiškėja mąstant apie dalykus rizikos aspektu. Kadangi rizikos profiliavimas yra toks svarbus modernybės aspektas, įvairių užmojų arba įvykių tikimybės suvokimas yra viena iš priemonių, leidžiančių atlikti šį profiliavimą. Tai, kas galėtų „būti blogai", galima nustumti į šalį tuo pagrindu, jog tai yra taip neįtikėtina, kad galima tai išmesti iš galvos. Paprastai manoma, kad kelionės oru pagal įvairius kriterijus yra pačios saugiausios. Pavojaus žūti lėktuvo katastrofos metu skraidant reguliariomis komercinėmis oro linijomis tikimybė yra vienas iš 850 000 – šis skaičius gaunamas dalijant bendrą visų keleivių skridimų per tam tikrą laiką skaičių iš lėktuvų katastrofų aukų skaičiaus per tą patį laiką[23]. Kartais būdavo teigiama, kad oro lainerio kėdė penkių mylių virš žemės aukštyje yra saugiausia vieta pasaulyje turint omenyje namuose, darbe ar kitur įvykstančių nelaimingų atsitikimų skaičių. Vis dėlto daug žmonių ir toliau baiminasi skraidyti, o tam tikra mažuma, turinti galimybių ir lėšų keliauti oru, atsisako tai daryti. Jie negali išmesti iš galvos, kas atsitiktų, jeigu *būtų* blogai.

Įdomu, kad daug tokių žmonių nori be rūpesčių keliauti keliais, nors beveik tikrai supranta, kad čia pavojus būti rimtai sužeistam arba žūti yra didesnis. Atrodo, čia didžiulę įtaką daro kontrfaktiškumo svarba – baisi mintis apie nelaimes keliuose galbūt nesukelia tokio siaubo kaip lėktuvo katastrofos scenarijus.

Atidėliojimas laike ir nutolimas erdvėje yra kiti faktoriai, galintys sumažinti nerimą, kurį priešingu atveju keltų rizikos suvokimas. Sveikas jaunas žmogus gali gerai suprasti rūkymo keliamus pavojus, bet jis gali nukelti potencialius pavojus į, atrodytų, neįtikėtinai tolimą ateitį – tarkime, į laiką, kai jam bus keturiasdešimt metų, – ir

šitaip efektyviai išbraukti tuos pavojus. Iš *Umwelt* galima pašalinti ir pavojus, kurie nutolę nuo individo kasdienių gyvenimo kontekstų – pavyzdžiui, grėsmingus pavojus. Kitais žodžiais sakant, manoma, jog tokie pavojai pernelyg nutolę nuo paties asmens praktinių reikalų, kad individas rimtai apie juos galvotų kaip apie galimybes.

Vis dėlto likimo sampratos visai neišnyksta ir sudaro nedarnų derinį su pasaulietišku rizikos supratimu ir fatalistinėmis nuostatomis. Fortūnos sąvoka netikėtai iškyla viena prasme – kaip tikėjimas protinga daiktų prigimtimi. Tai svarbus reiškinys, susijęs su kai kuriais pamatiniais pačios modernybės bruožais. Providencinės istorijos interpretacijos buvo pagrindiniai Šviečiamosios epochos kultūros elementai, ir nenuostabu, kad jų liekanų vis dar randame kasdieniame mąstyme. Požiūriai į grėsmingus pavojus, matyt, dažnai vis dar turi ryškių providencialios pasaulėžiūros pėdsakų. Galime gyventi apokaliptiniame pasaulyje, kurio tyko daug globalinių pavojų, tačiau individas gali jausti, jog reikia pasitikėti, kad vyriausybės, mokslininkai ar kiti technikos specialistai imsis reikiamų žygių tiems pavojams pašalinti. Arba jis jaučia, kad „viskas galų gale turi baigtis gerai".

Ir priešingai, tokios nuostatos gali peraugti į fatalizmą. Fatalistinis etosas yra galimas bendrojo pobūdžio atsakas į pasaulietinę rizikos kultūrą. Yra pavojų, su kuriais susiduriame visi kaip individai – ir galbūt kolektyviai, bet niekas iš mūsų negali nieko daug padaryti. Tokios orientacijos šalininkai gali skelbti, kad gyvenime vykstantys dalykai galiausiai yra atsitiktinumo reikalas, todėl galime nuspręsti, kad „viskas, kas bus, tebūna", ir čia sustoti. Šitaip pasakius, būtų sunku būti fatalistu visose gyvenimo srityse turint omenyje spaudimą, kuris skatina mus aktyviai, novatoriškai žvelgti į savo asmeninę ir kolektyvinę padėtį. Specifiniuose rizikos kontekstuose fata-

lizmas linkęs virsti labiau viską apimančiomis nuostatomis, kurias kitame darbe aš pavadinau „pragmatišku susitaikymu" arba „ciniškų pesimizmu". Pirmasis yra nuostata spręsti reikalus įprastu būdu – sutikti kiekvieną dieną tokią, kokia ji yra, o antrasis įveikia nerimą humoru, išreiškiančiu nusivylimą gyvenimu[24].

Būna daug „neprašytų" įvykių, galinčių pramušti apsauginę ontologinio saugumo skraistę ir sukelti baimę. Baimė kyla įvairiai ir būna skirtingo dydžio – nuo keturių minučių įspėjimo apie Armagedoną iki paslydimo ant plačiai žinomos banano žievės. Vieni iš šių įvykių būna kūno simptomai arba negalavimai, kiti – įvairios nerimo apraiškos, kurias įžiebia numatomas arba tikras puoselėjamų planų žlugimas, arba į *Umwelt* įsibraunantys nelaukti įvykiai. Tačiau grėsmingiausios situacijos, su kuriomis turi susidoroti individas, būna tokios, kai baimė sutampa su grėsmingomis permainomis – tai lemtingi momentai. Lemtingais momentais individas turbūt pripažins, kad jis atsidūrė pasikeitusioje pavojų ir galimybių aplinkoje. Tokiomis sąlygomis jis verčiamas suabejoti rutiniškais reikšmingais įpročiais, kartais net tais, kurie glaudžiausiai susiję su jo asmens tapatumu. Galima rinktis įvairias strategijas. Asmuo gali dėl kokios nors priežasties paprasčiausiai toliau elgtis kaip įpratęs, galbūt jis nutars nepaisyti, kiek tokie elgesio būdai atitinka naujos situacijos keliamus reikalavimus. Tačiau tam tikromis aplinkybėmis tai neįmanoma: pavyzdžiui, asmuo, išsiskyręs su savo sutuoktiniu, nebegali toliau elgtis taip, kaip elgėsi būdamas vedęs. Daugelis lemtingų momentų dėl pačios jų prigimties įpareigoja individą keisti įpročius ir peržiūrėti savo planus.

Lemtingi momentai ne tik „užklumpa" individą – kartais jie kuriami arba jų sąmoningai siekiama. Suinstitucinta rizikos aplinka ir kitos individualesnės rizikingos

veiklos sudaro pagrindinę kategoriją situacijų, kai lemtingumas aktyviai kuriamas[25]. Tokios situacijos leidžia parodyti drąsą, sumanumą, meistriškumą, ištvermingumą, kada žmonės net per daug gerai suvokia, kokie pavojai jų tyko tokioje veikloje, bet naudojasi tuo tam, kad sukurtų kritišką padėtį, kurios nebūna rutiniškomis aplinkybėmis. Dauguma suinstitucintų rizikos aplinkų, tarp jų ir ekonomikos sektoriuje, būna varžybų pobūdžio – tai erdvės, kuriose akstinas rizikuoti verčia individus kovoti vienas su kitu arba su fizinio pasaulio kliūtimis. Varžybose prireikia daryti tokius įsipareigojančius, oportunistiškus veiksmus, kokių nereikia tokiose „gryno atsitiktinumo" situacijose kaip loterijos. Jaudulys, kurį galima patirti sąmoningai rizikuojant, priklauso nuo to, kiek sąmoningai atsiduodama netikrumui ir tokiu būdu konkrečiai veiklai leidžiama išsiskirti iš įprastinio gyvenimo rutinos. Jaudulio galima siekti labai rizikuojant, netiesiogiai – būnant sportinių varžybų žiūrovu, arba imantis tokios veiklos, kai realus pavojus gyvybei ir galūnėms mažas, bet simuliuojamos pavojingos situacijos (kaip kad važiuojant atrakciono geležinkeliuku). Pasak Balinto, rizikingos veiklos keliamam jauduliui būdingos kelios aiškios nuostatos: suvokimas, kad atsiduriama pavojuje, savanoriškas atsidavimas pavojui ir didesnis ar mažesnis pasitikėjimas, kad pavojus bus įveiktas[26]. Atrakcionai imituoja daug situacijų, kai ieškoma jaudulio, bet tai kontroliuojama situacija, nes iš jos pašalinti du kertiniai elementai: aktyvi individo kova su pavojumi ir netikrumas, kuris ir skatina tokį aktyvumą, ir leidžia jį parodyti.

Goffmanas nurodo, kad asmuo, turintis stiprų polinkį sąmoningai rizikuoti – pavyzdžiui, užkietėjęs lošėjas – sugeba įžvelgti galimybes sužaisti atsitiktinumu tokiomis sąlygomis, kurias kiti laikytų rutiniškomis ir nuobodžio-

mis. Galima pridurti, kad tokių situacijų pamatymas leidžia atrasti galimybių taikyti naujus veiklos būdus pažįstamuose kontekstuose. Juk ten, kur atskleidžiamas arba sukuriamas atsitiktinumas, iš pažiūros uždaros ir iš anksto nulemtos situacijos vėl gali atrodyti atviros. Sąmoningas rizikavimas čia konverguoja su kai kuriomis pamatinėmis modernybės orientacijomis. Galimybė suardyti daiktų pastovumą, atverti naujus kelius ir to dėka kolonizuoti naujos ateities segmentą yra neatskiriama nuo modernybei būdingo neapibrėžtumo.

Manau, galėtume sakyti, kad sąmoningas rizikavimas reprezentuoja „eksperimentą su pasitikėjimu" (jis suprantamas kaip pamatinis pasitikėjimas), kuris todėl turi padarinių individo asmens tapatumui. Galime iš naujo apibrėžti Balinto „pasitikintį laukimą" kaip pasitikėjimą – pasitikėjimą, kad sąmoningai siekiami pavojai bus nugalėti. Tokių pavojų nugalėjimas yra savigynos aktas ir parodymas sau ir kitiems, kad asmuo gali pasiekti tikslą sunkiomis aplinkybėmis. Baimė sukelia jaudulį, bet tai baimė, kuri įgyja kitą kryptį ir tampa savitvarda. Sąmoningo noro rizikuoti keliamas jaudulys kursto tą „drąsą būti", kuri yra esminė ankstyvosios socializacijos metu. Drąsa demonstruojama sąmoningai rizikuojant būtent kaip savybė, kuri išbandoma: individas atlieka sąžiningumo testą parodydamas sugebėjimą numatyti patiriamų pavojų „neigiamus aspektus" ir vis dėlto veržtis į priekį, net jeigu niekas neverčia jo taip daryti. Jaudulio arba, santūriau, savitvardos jausmo, kuris apima sąmoningai pasitinkant pavojus, troškimą iš dalies lemia tai, kad jis yra rutinos kontrastas. Tačiau jį taip pat psichologiškai kursto ir kontrastas su labiau uždelstu ir dviprasmiu pasitenkinimu, kurį teikia susidūrimai su kitokio tipo pavojais. Kai rizikuojama sąmoningai, pavojų su jo atomazga sieja

ta pati veikla, tuo tarpu kitose grėsmingose situacijose atpildo už pasirinktą strategiją galima nesulaukti dar daugelį metų.

Rizika, pasitikėjimas ir abstrakčios sistemos

Abstrakčios modernybės sistemos sukuria dideles palyginti saugias zonas, kuriose vyksta kasdienis gyvenimas. Kaip anksčiau teigėme šiame skyriuje, galvojimas apie riziką tikrai turi nerimą keliančių aspektų, bet jis taip pat yra priemonė rezultatams stabilizuoti ir ateities kolonizavimo būdas. Daugiau ar mažiau pastovus, gilus ir greitas kaitos impulsas, būdingas modernioms institucijoms, kartu su struktūrinamu refleksyvumu reiškia tai, kad nei kasdienėje praktikoje, nei filosofinės interpretacijos lygmenyje nieko negalima laikyti savaime suprantamu. Šiandien priimtinas – tinkamas – rekomenduojamas elgesys rytoj gali būti vertinamas kitaip – atsižvelgiant į pasikeitusias aplinkybes arba naujas pažinimo pretenzijas. Tačiau kasdienė veikla yra sėkmingai rutininama ją pertvarkant laiko ir erdvės požiūriu.

Aptarkime keletą pavyzdžių. Šiuolaikiniai pinigai yra grėsmingai sudėtinga abstrakti sistema, geriausias pavyzdys simbolinės sistemos, siejančios tikrai globalinius procesus su paprastomis kasdienio gyvenimo banalybėmis. Pinigais grindžiama ekonomika padeda reguliariai tenkinti kasdienius net vargingesnių išsivysčiusių visuomenių sluoksnių poreikius (net jeigu daugelis sandorių, tarp jų ir kai kurie grynai ekonominiai sandoriai, tvarkomi nemonetariniu būdu). Pinigai susipina su kitomis abstrakčiomis sistemomis globalinėse srityse ir vietos ekonomikose. Organizuotų piniginių mainų egzistavimas laiduoja reguliarius kontaktus ir mainus „per nuotolį“ (laike

ir erdvėje), o nuo jų priklauso toks globalinių ir lokalinių įtakų susipynimas. Kartu su panašaus sudėtingumo darbo pasidalijimu pinigų sistema padaro rutinišką kasdieniam gyvenimui būtinų prekių ir paslaugų teikimą. Vidutiniam individui siūloma ne tik daug didesnė prekių ir maisto įvairovė negu ikimoderniose ekonomikose, bet jų buvimo taip tiesiogiai nebelemia vietos ir laiko idiosinkrazijos. Pavyzdžiui, sezoninių maisto produktų dabar dažnai galima nusipirkti bet kuriuo metų laiku, o maisto produktų, kurių visai neįmanoma auginti kokioje nors šalyje ar regione, galima ten nuolat nusipirkti.

Tai yra laiko kolonizavimas ir erdvės tvarkymas, nes individualiam vartotojui nebūtina apsirūpinti atsargomis ateičiai. Faktiškai beveik nenaudinga kaupti maisto atsargas – nors kai kurie gali nutarti tai daryti galvodami apie grėsmingus pavojus – įprastiems gyvenimo reikalams modernios ir gerai funkcionuojančios ekonomikos sąlygomis. Dėl tokios praktikos padidėtų išlaidos, nes prireiktų pajamų, kurias priešingu atveju būtų galima panaudoti kitokiems tikslams. Kiekvienu atveju kaupimas galėtų būti tik trumpalaikė strategija, veiksminga tol, kol individas išmoks apsirūpinti maistu. Kol asmuo pasitiki pinigų sistema ir darbo pasidalijimu, tol šie dalykai garantuoja didesnį saugumą ir galimybę prognozuoti negu kokios nors kitos priemonės.

Aptarkime kitą pavyzdį – vandens tiekimą, šildymo ir apšvietimo sistemas bei sanitarinį atliekų šalinimą. Tokios sistemos ir ekspertinės žinios, kuriomis jos grindžiamos, leidžia stabilizuoti daugelį kasdienio gyvenimo situacijų ir tuo pat metu, kaip ir pinigai, jos radikaliai keičia šitas situacijas palyginti su ikimoderniu gyvenimo būdu. Išsivysčiusiose šalyse dauguma gyventojų vandens gauna atsukę čiaupą, namų šildymas ir apšvietimas taip pat yra po ranka, o asmeninės atliekos greitai nuplaunamos.

Organizuotas vandens tiekimas vamzdžiais iš esmės pašalino vieną iš didžiųjų nepatikimų dalykų, dariusių įtaką daugelio ikimodernių visuomenių gyvenimui, – nepastovų aprūpinimą vandeniu[27]. Lengvai gaunamas vanduo namuose leido įdiegti tokius asmeninės švaros ir higienos standartus, kurie itin padėjo pagerinti sveikatingumą. Pastoviai bėgantis vanduo taip pat būtinas modernioms atliekų šalinimo sistemoms funkcionuoti, taigi kartu su jomis padėjo gerinti sveikatingumą. Elektra, dujos ir nuolat gaunamas branduolinis kuras panašiai padeda reguliuoti fizinio komforto standartus ir tiekia energiją valgiams gaminti bei daugeliui namuose atliekamų operacijų. Visi šie dalykai reguliariai vyksta namų viduje ir lauke. Elektros apšvietimas leido kolonizuoti naktį[28]. Namų aplinkoje rutiną valdo poreikis reguliariai miegoti kasdien, o ne dienos ir nakties kaita, kurią galima be vargo nutraukti. Vis daugiau organizacijų veikia dvidešimt keturias valandas per parą.

Technikos įsiveržimas į gamtą yra sąlyga plėtotis tokioms abstrakčioms sistemoms kaip šitos, bet jis, žinoma, paveikia ir daug kitų modernaus socialinio gyvenimo aspektų. „Gamtos socializavimas" padėjo stabilizuoti daugybę anksčiau buvusių nereguliarių arba nenumatomų poveikių žmogaus elgesiui. Kontroliuoti gamtą buvo svarbus užmojis ikimoderniais laikais, ypač didesnėse agrarinėse šalyse, kuriose irigacijos sistemos, miškų kirtimas ir kiti gamtos įvaldymo būdai buvo įprasti. Kaip Dubos pabrėžė, jau ikimoderniu laikotarpiu Europoje buvo labai smarkiai socializuota aplinka, kurią iš pirmykščių miškų ir pelkių suformavo daugybė valstiečių kartų[29]. Tačiau per pastaruosius du ar tris šimtmečius žmogaus kišimosi į gamtą procesas nepaprastai išsiplėtė; be to, jis dabar vyksta ne tik kai kuriose srityse ar regionuose, bet, kaip ir kiti modernybės aspektai, tapo globalinis. Dėl šių ten-

dencijų daug socialinės veiklos aspektų tapo saugesni. Pavyzdžiui, sukūrus modernius kelius, traukinius, laivus ir lėktuvus, kelionės pasidarė pastovios ir saugesnės. Kaip ir visų abstrakčių sistemų atveju, didžiuliai kelionių pobūdžio ir masto pokyčiai buvo siejami su šiomis naujovėmis. Bet dabar kiekvienam, turinčiam būtinų finansinių išteklių, lengva nerūpestingai išsiruošti į keliones, į kurias prieš du šimtmečius galėjo leistis tik didžiausi bebaimiai ir kurios būtų užtrukusios daug ilgiau.

Daugeliu aspektų kasdienis gyvenimas yra saugesnis, tačiau už šiuos pranašumus reikia mokėti ir didelę kainą. Abstrakčios sistemos priklauso nuo pasitikėjimo, tačiau jos neduoda jokio moralinio pasitenkinimo, kurį galima patirti iš suasmeninto pasitikėjimo arba kuris buvo gaunamas tradicinėje aplinkoje iš moralinių sistemų, sudariusių kasdienio gyvenimo pagrindą. Be to, visapusiškas abstrakčių sistemų skverbimasis į kasdienį gyvenimą kuria pavojus, su kuriais susidurti individas nėra gerai pasirengęs; šiai kategorijai priklauso labai grėsmingi pavojai. Didesnė tarpusavio priklausomybė, globaliniu mastu susiejanti ir apimanti autonomiškas sistemas, reiškia didesnį pažeidžiamumą, kada įvyksta nepageidaujami įvykiai, paveikiantys šitas sistemas kaip visumas. Taip yra ir su visais anksčiau minėtais pavyzdžiais. Kad ir labai mažai asmuo turėtų pinigų, jie priklauso nuo globalinės ekonomikos kaprizų, kuriai beveik nieko negali padaryti net galingiausios valstybės. Lokalinė pinigų sistema gali visiškai žlugti, kaip kad atsitiko Vokietijoje trečiajame dešimtmetyje. Tam tikromis sąlygomis, kurių šiuo momentu galime visai nenumatyti, šitaip galbūt gali atsitikti globalinei monetarinei tvarkai ir tai turėtų pragaištingų padarinių milijardams žmonių. Ilga sausra arba kitos su centralizuotomis vandens sistemomis susijusios problemos gali kartais turėti liūdnesnių padarinių, negu kad

galėjo turėti periodiškas vandens trūkumas ikimoderniais laikais; juk ilgesnį laiką trūkstant vandens, sutrinka įprasta daugybės žmonių veikla.

Socializuota gamta yra iškalbinga ir iš esmės nepaprastai svarbi šių charakteristikų iliustracija. McKibbenas labai įtikinamai įrodinėja, kad žmogaus įsiveržimas į gamtos pasaulį buvo toks gelminis ir viską apimantis, jog šiandien galime kalbėti apie „gamtos pabaigą". Socializuota gamta visiškai kitokia negu senoji gamtinė aplinka, egzistavusi atskirai nuo žmogaus užmojų ir sudariusi palyginti nesikeičiantį jų foną. „Ji primena senąją gamtą tuo, kad įrodo save per tai, ką mes mąstome apie gamtinius procesus (lietų, vėją, karštį), bet ji neteikia jokios paguodos – nei prieglobsčio nuo žmonių pasaulio, nei pastovumo ar net amžinybės jausmo."[30]

McKibbenas nurodo, kad gamta senąja prasme buvo visiškai nenuspėjama: audros galėdavo užeiti netikėtai, blogos vasaros sunaikindavo pasėlius, niokojantys potvyniai užklupdavo dėl netikėto lietaus. Modernios technologijos ir turimos žinios dabar leidžia geriau stebėti oro sąlygas, o geresnis gamtinės aplinkos tvarkymas leido įveikti daugelį ankstesnių pavojų arba minimizuoti jų poveikį. Tačiau socializuota gamta kai kuriais esminiais atžvilgiais „nepatikimesnė" negu „senoji gamta", nes mes negalime būti tikri, ką lems naujoji gamtos tvarka. Imkime globalinio atšilimo hipotezę. Šis reiškinys, jeigu jis tikrai vyksta, nuniokos pasaulį. McKibbenas daro išvadą, kad turimi duomenys patvirtina požiūrį, jog „šiltnamio efektas" yra realus, ir jis faktiškai įrodinėja, jog su tuo susiję procesai yra jau pernelyg toli pažengę, kad juos būtų galima veiksmingai sustabdyti per trumpą arba vidutiniškos trukmės laiko tarpą. Jis gali būti teisus. Esmė ta, kad, šiaip ar taip, jam tai rašant, niekas negali tikrai pasakyti, jog tai *nevyksta*. Pavojai, kuriuos kelia globalinis

atšilimas, yra grėsmingi pavojai. Jie grasina mums visiems, bet iš tikrųjų negalime tiksliai jų įvertinti.

Saugumas, dekvalifikacija ir abstrakčios sistemos

Abstrakčios sistemos dekvalifikuoja – ir ne tik darbo vietoje, bet ir visuose socialinio gyvenimo sektoriuose, kuriuos jos liečia. Kasdienio gyvenimo dekvalifikavimas yra susvetimėjimą skatinantis ir fragmentuojantis reiškinys tiek, kiek tai susiję su asmeniu. Jis skatina susvetimėjimą, nes abstrakčių, ypač ekspertinių sistemų, brovimasis į visus kasdienio gyvenimo sektorius pakerta esamas lokalinės kontrolės formas. Daug stipriau lokalizuotame daugumos ikimodernių visuomenių gyvenime visi individai išsiugdydavo daug jų kasdieniam gyvenimui reikšmingų įgūdžių ir „lokalinio žinojimo" tipų, kaip juos traktuoja Geertzas. Kasdienis išgyvenimas priklausydavo nuo to, kaip tokie įgūdžiai būdavo integruojami į praktinius veiklos organizavimo modelius vietos bendruomenės ir fizinės aplinkos kontekstuose. Tačiau, plečiantis abstrakčioms sistemoms, kasdienio gyvenimo sąlygos transformuojamos ir pertvarkomos daug didesniais laiko ir erdvės intervalais; tokie iškūnijimo procesai yra praradimo procesai. Bet būtų klaida manyti, jog tokie procesai reiškia, kad galia iš vienų individų ar grupių pereina kitiems. Galia perduodama kaip tik šitaip, bet tai nėra viskas. Pavyzdžiui, profesionaliosios medicinos plėtra „atsijojo" žinias ir gydymo įgūdžius, kurių kadaise turėjo daug nespecialistų. Gydytojai ir daugelio kitų rūšių profesionalūs ekspertai semiasi galios iš žinių, sukauptų jų praktikos kodeksuose. Bet kadangi su ekspertize susijusi specializacija reiškia tai, kad patys ekspertai didžiąją laiko dalį

nėra specialistai, abstrakčių sistemų atsiradimas sukuria socialinės įtakos modelius, kurių niekas tiesiogiai nekontroliuoja. Kaip tik šis reiškinys sąlygoja labai grėsmingų pavojų radimąsi.

Bravermanas klaidingai manė, kad darbo srityje vyksta vienpusis dekvalifikacijos procesas. Darbo vietoje nuolatos kuriami nauji įgūdžiai, o juos iš dalies kuria tie, kurių veikla buvo dekvalifikuota. Kažkas panašaus įvyko ir daugelyje kitų socialinės veiklos sektorių, kuriuose jaučiama abstrakčių sistemų daroma įtaka. Žinių reapropriacija ir tai, kad jas kontroliuoja nespecialistai, yra pamatinis aspektas to, ką aš kartais vadindavau „kontrolės dialektika". Kad ir kokius įgūdžius bei žinių formas galėtų prarasti nespecialistai, jie išsaugo įgūdžius ir žinias veikimo kontekstuose, kuriuose vyksta jų veikla ir kuriuos iš dalies nuolatos atkuria toji veikla. Taigi kasdieniai įgūdžiai ir galimybė sužinoti yra dialektiškai susiję su eksproprijuojančiais abstrakčių sistemų padariniais ir nuolatos daro įtaką bei performuoja patį tokių sistemų poveikį kasdieniam gyvenimui.

Su tuo susijusi ne tik reapropriacija, bet ir tam tikromis sąlygomis bei tam tikruose kontekstuose – *galios suteikimas*. Abstrakčios sistemos kartu su iškūnijimu plisdamos kuria vis didėjančią galią – žmonių galią keisti materialų pasaulį ir transformuoti jų pačių veiklos sąlygas. Šitokia galios reapropriacija sukuria tokias galimybes, kokių nebuvo ankstesnėse istorijos epochose. Toks galios suteikimas būna tiek individualus, tiek ir kolektyvinis, nors tarp šių lygmenų egzistuojantys ryšiai dažnai supainioti ir juos sunku kasdieniame gyvenime išnarplioti tiek analitikui, tiek ir nespecialistui.

Abstrakčių sistemų gausėjimas tiesiogiai susijęs su pasirinkimų, kuriuos individas turi daryti kasdienėje veik-

loje, panoramomis. Viena vertus, dažnai reikia rinktis tarp lokalinių arba neprofesionalių veikimo būdų ir procedūrų, peršamų iš abstrakčių sistemų srities. Tai nėra paprasta to, kas „tradiciška", ir to, kas modernu, priešprieša. Dėl reapropriacijos procesų atsiveria be galo daug erdvių tarp nespecialistų įsitikinimo bei praktikos ir abstrakčių sistemų srities. Kiekvienoje situacijoje, jeigu tik pakanka laiko ir kitų rekvizitų, individas turi galimybę iš dalies arba visiškai susigrąžinti įgūdžius, kurių reikia konkretiems sprendimams priimti arba apgalvotiems veiksmams atlikti.

Galios suteikimas ir ekspertizės dilemos

Pavyzdžiui, pakalbėkime apie asmenį, turintį problemų dėl nugaros. Ką jis turi daryti norėdamas gydytis? Jeigu jis gyventų Britanijoje, galėtų kreiptis į Nacionalinės sveikatos tarnybos bendrosios praktikos gydytoją. Šis galėtų nukreipti jį pas specialistą, kuris galbūt pateiktų savo rekomendacijas arba suteiktų pacientui tinkamas paslaugas. Bet gali lengvai būti ir taip, kad pacientas įsitikins, jog niekas, ką gali pasiūlyti specialistas, negali smarkiai pagerinti jo būklės. Su nugara susijusių negalavimų diagnozė yra, deja, problemiška, o dėl daugumos galimų gydymo būdų ginčijasi tiek medicinos specialistai, tiek ir neprofesionalai. Pavyzdžiui, kai kurie medicinos specialistai rekomenduoja operuoti disko išvaržas. Tačiau kai kurie atlikti tyrimai rodo, kad tikimybė turintiems pažeistą diską pacientams pasveikti be chirurginės operacijos yra beveik tokia pati, kaip ir operuojant. Nuomonės šiuo klausimu įvairiose šalyse labai skirtingos. Todėl pacientų, kuriems rekomenduojama operuotis disko išvaržą, Jungtinėse Valstijose yra dešimteriopai daugiau negu

Britanijoje. Be kitų dalykų, šis skirtumas parodo, kokia nevienoda abiejose šalyse vyraujanti bendroji filosofija, kaip geriausia gydyti nugaros ligas. Jeigu mūsų pacientas nutars į tai dar labiau įsigilinti, jis sužinos, jog tradicinės medicinos sluoksniuose smarkiai nesutariama dėl operavimo technikos, net kai pripažįstama, kad geriausia gydymo strategija yra invazinis gydymas. Pavyzdžiui, kai kurie chirurgai teikia pirmenybę mikrochirurgijai prieš senesnes spinalinės chirurgijos procedūras.

Aiškindamasis šį klausimą dar truputėlį detaliau, pacientas sužinotų, jog galimi ir įvairūs kiti nugaros gydymo būdai, kurie, jų šalininkų manymu, išgydo trūkusius diskus, taip pat ir daug kitų laikinų ir chroniškesnių nugaros susirgimų. Šios terapijos skiriasi ne tik siūlomais gydymo metodais, bet jos ir skirtingai aiškina nugaros skausmų ir kitų patologijų priežastis. Osteopatija g...ndžiama gerokai kitokiais principais negu chiropraktika. Kiekvienai šių krypčių atstovauja konkuruojančios mokyklos. Prie kitų galimų nugaros gydymo formų priskiriami fizioterapija, masažas, akupunktūra, mankšta, refleksoterapija, laikysenos reguliavimo sistemos, pavyzdžiui, Alexanderio metodas, medikamentinis gydymas, dietinis gydymas, manualinis masažas ir, be abejo, kiti gydymo metodai. Viena mokykla aiškina, kad beveik visų nugaros ligų, tarp jų ir gana rimtų, priežastis yra psichosomatinis stresas, todėl, užuot tiesiogiai gydžius pačią nugarą, reikia šalinti streso šaltinius. Pasak šių mokyklų, geriausios gydymo priemonės yra psichoterapija, meditacija, joga, grįžtamuoju ryšiu pagrįstos biotechnikos ir kiti relaksacijos metodai arba šių metodų derinys.

Čia pacientas galėtų visiškai pagrįstai nutarti, kad jau pakanka, ir pats save informuoti apie negalavimo priežastį ir konkuruojančias priemones jam gydyti. Rinkoje galima nusipirkti daug nespecialistams skirtų knygų apie

nugarą. Daugiausia čia pateikiamas apibendrintas medicinos sukauptų žinių apie nugarą aiškinimas ir mėginama kvalifikuotai informuoti apie galimus konkuruojančius gydymo būdus. Žinoma, kitais klausimais nesutariantys autoritetai laikosi tokios pat nuomonės dėl struktūrinės kūno anatomijos. Kenčiantis ilgai neužtruktų norėdamas iš esmės suprasti, kokie struktūriniai sutrikimai gali pažeisti nugarą. Rekvalifikacija ir apropriacija būtų visai įmanoma tuo požiūriu, kad pacientas galėtų sužinoti bent jau apie galimų skirtingų gydymo metodų principus ir mokėtų juos palyginti su tais, kuriuos pasiūlė pirmasis specialistas. Sunkiau būtų nuspręsti, kurį metodą rinktis (jeigu apskritai rinktis), nes pacientui reikėtų subalansuoti įvairius skirtingus požiūrius išreiškiančius teiginius. Nėra paties iškiliausio autoriteto, į kurį jis galėtų kreiptis, – tai dažna dilema brandžios modernybės sąlygomis.

Vis dėlto, jeigu toks asmuo pasistengtų tinkamai rekvalifikuotis, jis faktiškai galėtų pakankamai kvalifikuotai rinktis. Visi tokie pasirinkimai nėra tiesiog elgesio pasirinkimai: jiems būdinga tendencija sugrįžti ir būti mobilizuotiems tam, kad plėtotųsi asmens tapatumo naratyvas. Pavyzdžiui, sprendimas pasikliauti konvencine arba aukšto techninio lygio medicina turbūt tik iš dalies bus kvalifikuoto pasirinkimo reikalas: paprastai jis „šį tą sako" ir apie asmens gyvenimo stilių. Jis gali reikšti, kad individas vadovaujasi gana išankstiniu elgesio modeliu, kurį galbūt papildo tam tikros pagarbos formos. Taip gali būti, jeigu asmuo apsilanko pas bendrosios praktikos gydytoją, o po to – pas rekomenduotą specialistą ir paprasčiausiai daro viską, ką pasiūlo tas specialistas, iš pagarbos jiems abiem kaip autoritetingiems medikų profesijos atstovams. Alternatyviosios, ypač ezoteriškesnės, medicinos rinkimasis gali šį tą pasakyti apie tam tikrus sprendi-

mus dėl gyvenimo stiliaus ir realiai prie jų prisidėti, o po to asmuo juos įgyvendina.

Dažniausiai darant tokius sprendimus, matyt, susiplaks fortūnos, fatalizmo, pragmatizmo ir sąmoningo rizikavimo sampratos. Kadangi ekspertai taip dažnai nesutaria, tai net susipažinę su kurios nors ekspertizės srities esminiais dalykais, profesionalai gali pasijusti besą beveik tokie pat kaip ir panašų sprendimą turintis priimti nespecialistas. Kai sistema neturi didžiausių autoritetų, gali būti revizuojami net tvirčiausi įsitikinimai, kuriais grindžiamos ekspertinės sistemos, ir visiškai įprasta šiuos įsitikinimus nuolat keisti. Suteikti galią nespecialistams paprastai įmanoma todėl, kad toks suteikimas yra modernybės refleksyvumo aspektas, bet dažnai iškyla problemų paverčiant jį įsitikinimais ir veiksmais. Todėl tam tikras fortūnos arba fatalizmo momentas leidžia asmeniui „praslysti" su sprendimu, kurį tik iš dalies galima garantuoti remiantis turima po ranka kokia nors vietos ir ekspertų informacija.

Santrauka: autoritetas, ekspertizė ir rizika

Anksčiau pabrėžėme, jog niekas negali visiškai ištrūkti iš abstrakčių modernybės sistemų – tai vienas padarinių to, kad gyvename labai grėsmingų pavojų pasaulyje. Tačiau, žinoma, galima sukirpti gyvenimo stilius ir gyvenimo stiliaus sektorius, rodančius kelią tarp įvairių galimybių pasaulyje, kuris perkuriamas dėl abstrakčių sistemų daromo poveikio. Galima suspenduoti pasitikėjimą tam tikromis arba dauguma sistemų, kurios rutiniškai ar sporadiškiau užgriūva individo gyvenimą. Būtų išties labai sunku, o gal ir neįmanoma, visiškai pabėgti nuo mo-

derniosios monetarinės sistemos. Tačiau individas galėtų nutarti laikyti viską, ką turi, prekių arba asmeninės nuosavybės pavidalu ir galėtų turėti kuo mažiau reikalų su bankais arba kitomis finansinėmis organizacijomis. Daug galimų skepticizmo ar abejonės niuansų galima suderinti su fatalistiniu požiūriu į abstrakčias sistemas, darančias įtaką asmens gyvenimo šansams.

Kiti gali dėl gyvenimo stiliaus priimti tokius sprendimus, kurie juos pastūmėtų atgal prie tradiciškesnių autoritetų. Pavyzdžiui, religinis fundamentalizmas duoda aiškius atsakymus, ką daryti epochoje, atsižadėjusioje didžiausių autoritetų: tuos didžiausius autoritetus galima vėl pasitelkti į šimtmečių senumo religijos formules. Kuo „uždaresnė" religinė sistema, tuo labiau ji „sprendžia" problemą, kaip gyventi daugybės galimybių rinktis pasaulyje. Tačiau švelnesnės religinio tikėjimo formos taip pat, aišku, gali suteikti reikšmingą paramą darant svarbiausius gyvenimo sprendimus.

Dauguma šių dilemų tampa ypač aktualios arba itin stipriai jaučiamos lemtingais individo gyvenimo momentais. Kadangi lemtingi momentai iš esmės yra labai svarbūs, planuodamas visą savo gyvenimą, individas jaučiasi atsidūręs kryžkelėje. Lemtingi momentai yra tarpsniai, kada žmonės gali nutarti kreiptis pagalbos į tradiciškesnius autoritetus. Šiuo atžvilgiu jie gali griebtis iš anksto nustatytų įsitikinimų ir pažįstamų veiklos būdų. Kita vertus, lemtingi momentai dažnai būna rekvalifikacijos ir galios įgijimo laikotarpiai. Tai momentai, kada individas, kad ir kaip refleksyviai formuojantis savąjį tapatumą, privalo sustoti ir atkreipti dėmesį į naujus keliamus reikalavimus ir naujas galimybes. Nieko nuostabaus, kad tokiais momentais, kada reikia iš naujo pažvelgti į gyvenimą, pastangos rekvalifikuotis, matyt, bus ypač svarbios ir intensyvios.

Kai iškyla svarbiausių sprendimų klausimas, individai dažnai būna skatinami skirti laiko ir energijos, kurie būtini siekiant, kad didėtų jų galimybės valdyti savo gyvenimo aplinkybes. Lemtingi momentai yra pereinamieji tarpsniai, lemiantys ne tik individo elgesio ateityje sąlygas, bet ir jo *Aš* tapatumą. Kartą padaryti svarbiausi sprendimai performuos refleksyvinį tapatumo projektą, nes jie daro įtaką ir gyvenimo stiliui.

Todėl nestebina, kad šiandienos sąlygomis individai lemtingais momentais, ko gero, remsis ekspertinėmis sistemomis, kurios labiausiai padeda rekonstruoti būtent asmens tapatumą. Šios sistemos – tai konsultacijos arba psichoterapija. Sprendimas imtis psichoterapijos gali padidinti turimą galią. Kartu svarbu pridurti, kad toks sprendimas iš esmės nesiskiria nuo kitų modernybės sąlygomis priimamų sprendimų dėl gyvenimo stiliaus. Kokios rūšies psichoterapijos reikėtų imtis ir kaip ilgai? Kaip parodoma knygoje *Autoterapija*, individas galbūt gali veiksmingai perorientuoti savo gyvenimą nesitardamas su ekspertu arba profesionalu. Kita vertus, daug psichoterapeutų laikosi nuomonės, kad be reguliaraus kontakto su profesionaliu konsultantu nėra vilties iš tikrųjų pasikeisti. Dabartiniu metu yra labai įvairių psichoterapijos krypčių, ir visos jos teigia nagrinėjančios beveik tą patį panašių problemų spektrą. Norėdami nustatyti, kaip smarkiai nesutaria skirtingos mokyklos, galėtume palyginti klasikinę psichoanalizę ir elgesio terapiją, grindžiamą apmokymu. Daug psichoterapeutų ištikimai laikosi Freudo nustatytų pamatinių psichoanalizės principų ir pagal juos rengia savo terapijos metodikas. Tačiau kai kurie elgesio terapijos šalininkai teigia, jog psichoanalizė kaip gydymo būdas visiškai nepagrįsta. Be to, yra įvairiausių psichoanalizės atmainų, taip pat tuzinai kitų įvairių mąstymo ir

technikos mokyklų. Todėl refleksyvus susipažinimas su ekspertinėmis sistemomis, padedančiomis atkurti *Aš*, atskleidžia kai kurias pagrindines dilemas, kurias sukuria modernybė.

5

PATYRIMO SEKVESTRAVIMAS

Dažnai sakoma, kad vyraujantis modernybės akcentas yra kontrolė – pasaulį pradeda valdyti žmogus. Teiginys iš tikrųjų teisingas, bet pateiktas grynas toks teiginys reikalingas didesnio patikslinimo. Vienas dalykas, ką reiškia valdyti: tai gamtos pavergimas žmonių tikslams, ir jis organizuojamas per ateities kolonizavimą. Iš pirmo žvilgsnio šis procesas panašus į „instrumentinio proto" plėtrą: tai žmogiškai organizuotų mokslo ir technikos principų taikymas gamtos pasauliui įvaldyti. Tačiau įdėmiau pažiūrėję, pamatytume, kaip randasi vidujai referentinė žinojimo ir galios sistema. Kaip tik šiais požiūriais turėtume suprasti frazę „gamtos pabaiga". Gamtos kontrolė smarkiai pagreitėjo ir sustiprėjo, ir tai tiesiogiai susiję su socialinės ir ekonominės veiklos globalėjimu. „Gamtos pabaiga" reiškia, kad natūralus pasaulis iš esmės tapo „sukurta aplinka", sudaryta iš žmogiškai sustruktūrintų sistemų, kurių tikroji galia ir dinamika kyla veikiau iš socialiai organizuoto žinojimo keliamų reikalavimų, o ne iš poveikių, kurie yra išoriški žmogaus veiklos atžvilgiu.

Reikia pabrėžti, kad gamta tampa vidujai referentine sistema, nes gamtinė aplinka atrodo labai aiškiai atskirta nuo socialinės veiklos pasaulio. Galbūt lengviau pamatyti, kad pats socialinis gyvenimas tampa vidujai referenti-

nis kartu su asmens tapatumo mobilizavimu. Vis dėlto vidinis modernaus socialinio gyvenimo referentiškumas dažnai buvo painiojamas su skirtumu, daromu tarp „visuomenės" ir „gamtos", ir atitinkamai šis referentiškumas dažnai buvo laikomas esąs būdingas visoms socialinėms sistemoms, o ne tik pirmiausia modernybės institucijoms. Bet socialinės sistemos tampa vidujai referentinės, bent jau plačiu mastu, tik tada, kai jos tampa instituciškai refleksyvinės ir todėl susijusios su ateities kolonizavimu. Kiek socialinis gyvenimas organizuotas pagal tradiciją, pagal tam tikrą įprotį ar pragmatišką prisitaikymą prie išorinės gamtos, tiek jam trūksta vidinio referentiškumo, kuris yra modernybės dinamikos pamatas. Lemiamas dalykas šiems procesams yra moralės ištirpimas, ypač jeigu moralinės pažiūros patikimai integruotos į kasdienę praktiką. Mat moraliniai principai prieštarauja rizikos sąvokai ir kontrolės dinamikos mobilizavimui. O dėl ateities kolonizavimo, tai moralė yra *išoriška* jo atžvilgiu.

Kitaip negu paprastas įprotis, tradicija visada būna „įpareigojamojo", normatyvinio pobūdžio. Čia „normatyvumas" savo ruožtu implikuoja moralės elementą: tradicinėje praktikoje įpareigojamasis veiklos pobūdis išreiškia nurodymus, kaip reikia arba nereikia ką nors daryti. Elgesio tradicijos turi savo moralinį dėmenį, dėl kurio ypač priešinamasi techninei galiai įdiegti ką nors nauja. Tradicija stabili ne todėl, kad kaupiama praeities išmintis; veikiau praeitis suderinama su dabartimi todėl, kad remiamasi normatyviniais priesakais, kurie glūdi tradicijoje. Shilsas tai komentuoja šitaip:

> Tad tradicija yra kur kas daugiau negu statistiškai pasikartojanti panašių įsitikinimų, veiklų, institucijų ir darbų nuosekli grandinė. Pasikartojimą lemia tai, kad tradicijos kaip normatyvinio darinio iškėlimas ir pripažinimas sukuria

normatyvinius padarinius, o kartais – normatyvines intencijas. Kaip tik šis normatyvinis perdavimas susieja mirusiųjų ir gyvųjų kartas, ...mirusieji...yra prisirišimo objektai, bet daug svarbiau tai, kad jų darbai ir jų veiklos normos daro įtaką jų nepažįstančių būsimų kartų veiksmams. Normatyvinė tradicijos šerdis yra integracijos jėga, kuri slenkant laikui išlaiko konkrečios formos visuomenę[1].

Vidinis referentiškumas ir gyvenimo trukmė

Vidujai referentinių socialinių sistemų susiformavimas yra refleksyvinio *Aš* projekto šaltinis. Vidujai referentinės gyvenimo trukmės susikūrimui lemiamą įtaką padarė vienu metu vykstančių socialinių pokyčių grandinė. Visi šie pokyčiai „išskiria" gyvenimo trukmę kaip ypatingą ir nuo kitų aplinkos įvykių atitrūkusią trajektoriją:

1. Gyvenimo trukmė iškyla kaip pavienis laiko segmentas, atskirtas nuo kartų gyvenimo ciklo. Iš tiesų „gyvenimo ciklo" idėja beveik beprasmė, jeigu ryšiai tarp individualaus gyvenimo ir kartų perimamumo nutrūkę. Kaip Shilsas vykusiai pabrėžia savo pastabose, tradicija ir kartų tęstinumas neatskiriamai tarpusavy susiję. Kartų skirtumai iš esmės yra laiko skaičiavimo būdas ikimoderniose visuomenėse. Karta yra ypatinga giminystės kohorta ar tvarka, kuri individo gyvenimą įtraukia į kolektyvinių pereinamųjų laikotarpių grandinę. Tačiau modernybės laikais „kartos" sąvoka vis daugiau turi prasmės tik standartizuoto laiko fone. Kitais žodžiais sakant, mes kalbame apie „šeštojo dešimtmečio kartą", apie „septintojo dešimtmečio kartą" ir t.t. Šia prasme laiko sekoje išlieka tik menkas ankstesnėms epochoms būdingų kolektyvinių perėjimo procesų aidas. Tradiciniuose kontekstuose gyveni-

mo ciklas turi stiprių atsinaujinimo konotacijų, nes kiekviena karta iš esmės iš naujo atranda ir atgaivina savo pirmtakų gyvenimo būdus. Atsinaujinimas beveik praranda prasmę brandžios modernybės aplinkoje, nes čia veikla kartojama tik tiek, kiek ji refleksyviai pateisinama[2].

2. Gyvenimo trukmė atsiskiria nuo išorinių gyvenamosios vietos aplinkybių, o pačią šią vietą niokoja iškūnijimo mechanizmų plitimas. Nors daugumos tradicinių kultūrų gyventojų migracija buvo palyginti įprastas reiškinys, o ilgus atstumus nedaugelis retkarčiais nukeliaudavo, vis dėlto socialinis gyvenimas iš esmės buvo lokalus. Pirmasis faktorius, pakeitęs šią situaciją, nėra susijęs su padidėjusiu mobilumu; tikriau sakant, vietą kiaurai persmelkia iškūnijimo mechanizmai, kurie iš naujo pertvarko vietos veiklą vis platesnio masto laiko ir erdvės santykių perspektyvoje. Vieta tampa fantasmagorija[3]. Nors aplinka, kurioje gyvena žmonės, gana dažnai išlieka prisirišimo prie vietos šaltiniu, vieta nėra patyrimo parametras ir ji neteikia saugumo, kurį paprastai visada sukuria pažįstamos tradicinės vietos. Čia taip pat svarbų vaidmenį vaidina ir medijuoto patyrimo stiprėjimas. Socialinių įvykių ir žmonių bei vietų pažįstamumas daugiau nebepriklauso tik, ar galbūt net pirmiausia, nuo vietinės aplinkos.

Taigi gyvenamoji vieta tampa daug mažiau reikšminga kaip išorinis individo gyvenimo trukmės referentas, negu buvo anksčiau. Erdvėje lokalizuota veikla vis labiau susijusi su refleksyviniu asmens projektu. Tai, kur asmuo gyvena, bent jau praėjus jaunystei, yra pasirinkimo dalykas, kurį pirmiausia lemia asmens gyvenimo planai. Žinoma, kaip ir visų tokių procesų atveju, įmanomos dialektinės priešingos reakcijos formos. Galima įvairiais būdais mėginti aktyviai vėl iš naujo įkūnyti gyvenimo

trukmę lokalinėje aplinkoje. Kai kurie iš šių būdų, kaip kad kolektyvinio pasididžiavimo jausmo ugdymas, yra tikriausiai pernelyg migloti, kad galėtų padaryti daugiau, negu atkurti spindesį to, kas buvo. Tik tada, kai įmanoma reguliarias veiklas pritaikyti prie vietos specifikos, naujas įkūnijimas gali būti reikšmingas, tačiau brandžios modernybės sąlygomis tai sunku pasiekti.

3. Gyvenimo trukmė tampa vis priklausomesnė nuo išoriškumų, susijusių su iš anksto sukurtais ryšiais su kitais individais ir grupėmis. Įvairių rūšių giminystės ryšiai buvo tiesiog pirmieji išoriniai individo gyvenimo patirties inkarai daugumoje ikimodernių kontekstų. Giminystės ryšiai padėdavo nustatyti, o daugeliu atvejų visiškai apibrėždavo lemiamus sprendimus, padarydami įtaką individo viso gyvenimo įvykiams. Sprendimai, kada ir ką vesti, kur gyventi, kiek vaikų stengtis turėti, kaip prižiūrėti savo vaikus, kaip praleisti savo senatvę – vieni iš akivaizdžiausių pavyzdžių. Gyvenamosios vietos išoriškumai ir giminystė paprastai buvo glaudžiai susiję. Nuosavybės, o ypač šeimos relikvijų ir šeimos būsto perdavimas taip pat vaidino reikšmingą vaidmenį. Moderniomis socialinėmis sąlygomis viena kitą keičiančios šeimos grupės tik retai toliau gyvena tuose pačiuose namuose. Kaime ar tarp nedaugelio išlikusių aristokratų grupių vis dar yra namų, kuriuose gyvena tos pačios šeimos atstovai ilgą laiką, net amžius. Tačiau gyventojų masėms toks reiškinys darosi beveik nepažįstamas ir sąvoka „protėvis", tokia svarbi daugumai ikimoderniais laikais gyvenusių žmonių, tapo difuziška ir sunkiai sugrąžinama.

Kadangi gyvenimo trukmei trūksta išorinių kitų asmenų duodamų referentų, ji vėl iškyla kaip trajektorija, kuri pirmiausia susijusi su individo projektais ir planais. Žinoma, kiti visada figūruoja tokiame gyvenimo plane,

pradedant orientacija į šeimos narius, baigiant vėlesniais šeimos partneriais, vaikais, draugais, kolegomis ir pažįstamais. Naujos intymumo su kai kuriais kitais žmonėmis sritys tampa lemiamais individo ugdomo pasitikėjimo karkaso elementais. Bet šios sritys turi būti mobilizuojamos refleksyviai tvarkant gyvenimo trukmę kaip atskirą ir vidujai referentinį reiškinį.

4. Gyvenimo trukmė pradedama struktūrinti pagal „atskirus patirties slenksčius", o ne pagal surituališkus perėjimus. Ritualas pats savaime yra išorinis referentas, o socialinių reiškinių stebėtojai išsamiai nagrinėjo ritualinius veiksmus, susijusius su didžiaisiais gyvenimo pereinamaisiais tarpsniais: gimimu, paauglyste, vedybomis ir mirtimi. Buvo įsitikinta, kad, sąlygiškai išnykus ritualui moderniuose socialiniuose kontekstuose, individas netenka svarbios psichologinės atramos, padedančios įveikti šiuos pereinamuosius tarpsnius. Šiaip ar taip, nors Radcliffe-Brownas garsiame ginče su Malinowskiu teigė, kad ritualas dažniau kelia nerimą, negu mažina jį, mums svarbu aptarti, kokią įtaką tai daro individo sprendimams. Kiekvienas pereinamasis laikotarpis paprastai tampa tapatumo krize, ir individas dažnai tai žino[4]. Faktiškai gyvenimo eiga konstruojama atsižvelgiant į numanomą poreikį priešintis ir įveikti tokius krizinius laikotarpius, bent jau ten, kur gerai išugdytas refleksyvinis indvido sąmoningumas.

Kalbėti apie gyvenimo trukmę kaip vidujai referentišką nėra tas pat, kaip samprotauti remiantis metodologinio individualizmo prielaidomis. Mintis apie „savarankišką individą" iš tikrųjų susiformavo iš esmės kaip atsakas į modernybės institucijų plėtrą. Tačiau tokio metodologinio požiūrio neimplikuoja šioje knygoje dėstoma analizė. Jo taip pat negalima kildinti ir iš to, kas buvo

anksčiau pasakyta, – kad individas atskiriamas nuo platesnių socialinių įvykių kontekstų. Tam tikru mastu yra kaip tik priešingai: asmuo sukuria trajektoriją, kuri gali tapti nuosekli tik refleksyviai išnaudojant platesnę socialinę aplinką. Impulsas kontroliuoti, pasidavimas refleksyvumui stumia asmenį į išorės pasaulį tokiais būdais, kurie neturi aiškių analogijų ankstesniais laikais. Iškūnijimo mechanizmai įsibrauna į asmens tapatumo šerdį; tačiau jie „ištuština" asmenį tik tiek, kiek jie tiesiog pašalina ankstesnius ramsčius, kuriais rėmėsi asmens tapatumas. Veikiau jie leidžia asmeniui (iš principo) daug labiau įvaldyti socialinius santykius ir socialinius kontekstus, refleksyviai įtrauktus į kalamą asmens tapatumą, negu tai buvo įmanoma anksčiau.

Institucijų įtaka

Modernybės siekis kontroliuoti socialinės reprodukcijos ir asmens tapatumo sritis turi tam tikrų būdingų padarinių moralinei patirčiai. Aš bendrai apibūdinsiu šiuos padarinius kaip *patyrimo sekvestravimą*. Šis reiškinys tiesiogiai susijęs su vidujai referentiniu socialinio gyvenimo ir asmens pobūdžiu. Formuojantis modernybei, abstrakčios sistemos vaidina vis didesnį vaidmenį koordinuojant įvairius kasdienio gyvenimo kontekstus. Išorinių „trikdžių" įtaka šioms refleksyviai organizuotoms sistemoms tampa minimali.

Galime atsekti šių tendencijų pradžią remdamiesi keliomis įtakų grupėmis, kurios įsitvirtino modernybės suklestėjimo laikotarpiu, bet vis daugiau pabrėžiamos radikalėjant ir globalėjant modernybės institucijoms. Pirma, ir tam tikrais aspektais svarbiausia, – tai administracinės galios plėtra, kurią sukėlė greitėjantys priežiūros proce-

sai[5]. Priežiūros galių plėtra – tai pagrindinis būdas socialinėmis priemonėmis kontroliuoti socialinę veiklą. Priežiūra sukuria tam tikrą galios asimetriją ir įvairiu mastu stiprina kai kurių grupių ar klasių valdžią. Tačiau būtų klaidinga pernelyg daug dėmesio skirti šiam aspektui. Daug fundamentalesnis dalykas yra kur kas bendresnio pobūdžio administracinės kontrolės stiprėjimas – šio reiškinio visiškai niekas nevaldo kaip tik todėl, kad jis liečia kiekvieno veiklą. Priežiūra visada funkcionuoja kartu su instituciniu refleksyvumu net ikimoderniose sistemose. Tai institucinio refleksyvumo sąlyga, o kartu ji yra iš dalies ir jos produktas – vadinasi, specifine institucine forma išreiškia pasikartojantį visos socialinės reprodukcijos pobūdį. Tačiau sistemose, kur priežiūra labai išplėtota, socialinės reprodukcijos sąlygos vis labiau mobilizuoja pačios save.

Priežiūros mechanizmai, ypač kai jie susiję su reprodukcijos sistemai reikalingos informacijos ar žinojimo kodavimu, atskiria socialines sistemas nuo išorinių jų referentų ir kartu leidžia joms skleistis vis platesnėje laiko ir erdvės perspektyvoje. Priežiūra kartu su refleksyvumu reiškia tokį „dantytų kraštų lyginimą", kad elgesys, kuris nėra integruotas į sistemą, t.y. nėra įprastu būdu įtrauktas į reprodukcinės sistemos mechanizmus, tampa svetimas ir atskirtas. Kai tik tokie išoriškumai sumažinami iki nulio, sistema tampa visiškai vidujai referentinė. Šis teiginys nereiškia, kad vidujai referentinės sistemos yra konsensinės ar kad jos nėra konfliktiškos; priešingai, jos gali būti iš vidaus prieštaringos ir suskaldytos dėl nuolatinių konfrontacijų. Tačiau tokie konfliktai vyksta pagal *sistemos principus*, turinčius skirtingą transformacinį potencialą, o ne pagal išorinius kriterijus ar reikalavimus.

Tikrovėje daugybė konfliktų kyla dėl esamos įtampos tarp refleksyvinės reprodukcijos sistemos ir įpročio iner-

cijos ar išorinių tradicijos apraiškų. Vis dėlto tradicijos atvejis yra sudėtingas, nes apeliacijos į tradicijos simbolius ar įpročius gali būti pačios refleksyviai suorganizuotos ir tada būna vidujai referentinio socialinių santykių tinklo dalis, o ne jo priešybė. Šiuo požiūriu reikia suprasti klausimą, ar tradiciją galima „iš naujo atrasti" aplinkoje, kuri jau visiškai potradicinė. Ši pastaba liečia ne tik žmonių socialinius santykius, bet taip pat ir materialius žmogaus darbo produktus. Tad vykstant šiuolaikiniams architektų ginčams dėl postmodernizmo ir romantizmo atgimimo, kertinis klausimas – ar priešiškumas „modernizmui" pagrįstas neesminiais tradicinių modelių elementais, ar šie elementai buvo visiškai įausti į vidujai referentinę sistemą. Kuo labiau tikėtinas antrasis atvejis, tuo labiau galima tikėtis, kad mėginimai atgaivinti tradicinius stilius greitai virs kiču.

Antra svarbi institucinė transformacija, daranti įtaką vidiniam referentiškumui, yra privačiosios ir viešosios sričių pertvarka. Iš dalies šį reiškinį galima aiškinti atsižvelgiant į ikimoderniose sistemose neegzistavusios pilietinės visuomenės sričių sukūrimą. Pilietinės visuomenės susikūrimas tiesiogiai susijęs su modernios valstybės formos atsiradimu, taigi referentiškai su ja susijęs. Tradicinėse valstybėse kasdienis gyvenimas, bent jau kaime, dažniausiai nėra administruojamas valdžios. Vietos bendruomenė dažniausiai būdavo autonomiška savo tradicijomis ir gyvenimo būdu, ir administracinis aparatas beveik visiškai nesikišdavo į asmeninę veiklą. Tačiau ši išorinė arena nebuvo pilietinė visuomenė. Iš tikrųjų ji reprezentavo gyvenimo būdus, kurie buvo pastovūs, tačiau išoriški refleksyvinei politinio centro tvarkai.

Modernių socialinių formų sąlygomis valstybė ir pilietinė visuomenė formuojasi kartu kaip susiję transformacijos procesai. Paradoksas, kad sąlyga šiam procesui

vykti yra valstybės sugebėjimas daryti įtaką daugeliui kasdienio elgesio aspektų. Pilietinė visuomenė sustruktūrinta kaip valstybės kišimosi į kasdienį gyvenimą „kita pusė". Tiesmukiškai aiškinant, valstybė ir visuomenė yra vidujai referentinės pačiose refleksyvinėse sistemose, kurias įtvirtino modernybė. Tai, kas tinka valstybės – pilietinės visuomenės skyrimui, taip pat tinka viešumo – privatumo skyrimui. Privačioji sritis priešinama viešajai sričiai dviem prasmėm, kurioms didelę įtaką padarė, o galbūt jas ir sukūrė pokyčiai, susiję su modernybės raida. Valstybės ir pilietinės visuomenės diferenciacija – viena iš šių priešpriešų. Viešoji sritis yra valstybinė, o privačioji – ta sritis, kuri priešinasi valstybės priežiūrai. Kadangi valstybė yra teisės garantas, privatumas šia prasme yra iš dalies teisinio apibrėžimo reikalas. Privatumas nėra tik tai, kas būna neįtraukta į valstybės akiratį, nes valstybė taip pat padeda pozityviai apibrėžti privačias teises ir prerogatyvas.

Privatumo – viešumo priešprieša antrąja prasme liečia tai, kas slepiama nuo kitų ir kas atviriau jiems atskleidžiama. Be to, būtų klaida privatumo didėjimą aiškinti kaip viešosios srities, egzistavusios tradiciškesnėse visuomenėse, eroziją. Tokia mintis suformuluota ankstyvajame Richardo Sennetto veikale. Sennetto nuomone, žodžiai „viešas" ir „privatus" yra modernybės laikotarpio kūriniai. Žodžio „viešumas" ištakos – besiformuojantis jausmas, kad visi bendrai valdo nuosavybę ir gėrybes, o žodis „privatus" pirmą kartą buvo pavartotas valdančiojo sluoksnio privilegijoms nurodyti. Baigiantis aštuonioliktam šimtmečiui, terminai jau buvo įgiję tas prasmes, kuriomis jie vartojami šiandien. „Viešas" buvo sutapatintas su elektoratu – „visuomenės" prasme – ir su gyvenimo sritimis, kurias kiekvienas gali matyti, arba su bendrojo gėrio sritimi. „Privačia" arena tapo nuo viešosios srities

specifiškai besiskiriančios gyvenimo sritys[7]. Sennettas įrodinėja, kad ankstyvasis modernybės laikotarpis matė atsirandant viešąją tvarką, kuri koncentravosi kosmopolitiniame miestų gyvenime ir vėliau smuko dėl tolesnių socialinių pokyčių poveikio.

Bet ši tezė nėra visiškai įtikinama. Tai, ką Sennettas vadina viešu gyvenimu, buvo daugiau susiję su tradiciškesne miesto aplinka, negu su moderniam socialiniam gyvenimui būdinga aplinka. Ikimodernūs miestai jau mėgavosi kosmopolitinės kultūros klestėjimu. Tokiuose miestuose žmonės jau nuolat susidurdavo su svetimšaliais. Vis dėlto miestuose daugiausia vyravo kolegialaus pobūdžio bendravimas, o ryšiai su perais, giminaičiais ar kitais pažįstamais buvo dominuojantys. Privatumas čia dar nebuvo tapęs visiškai slapta ar atskirta sritimi, kaip aiškina Eliasas[8] . Viešumas visiškai atsiskiria nuo privatumo tik tada, kai svetimšalių visuomenė įsikuria tikrąja šio žodžio prasme, t.y. kai sąvoka „svetimas" praranda savo prasmę. Nuo to laiko pilietinis abejingumas, kuris yra varomasis apibendrinto viešojo pasitikėjimo mechanizmas, ima daugiau ar mažiau visiškai skirtis nuo privačiosios ir itin nuo intymiųjų santykių srities.

Privatumą ir su juo susijusius psichologinius poreikius beveik neabejojamai stipriai sąlygojo kitas atsiskyrimas, būtent vaikystės – nuo pilnametystės. Žinoma, ikimoderniais laikais Europoje ir , be abejo, taip pat daugelyje nemodernių kultūrų vaikas gana anksti pradėdavo gyventi kolektyvinėje aplinkoje bendraudamas su suaugusiais tiek ne šeimoje, tiek ir namuose. Atskiros – „vaikystės" – provincijos atsiradimas žymėjo patyrimą, kad išaugama iš išorinių veiklos sričių. Vaikystė pradėta slėpti ir civilizuoti, taip pat ji paversta ir ištisai formalaus mokymo periodu. Kadangi vaikystė atskiriama nuo suaugusiųjų veiklos, ar bent jau kitaip formuojama, ji suku-

ria slaptavietę, kurioje struktūrinamas privatus patyrimas. Mokymasis tam tikra prasme yra vieša veikla, jis vyksta ne namuose. Tačiau mokykla vaikams išlieka atskirta aplinka, kitokia negu suaugusiųjų darbo ar kitų veiklų pasaulis. Nuoseklus įvairių vystymosi požymių, tarp jų – daugybės seksualumo aspektų, slėpimas yra šių atskyrimo procesų padarinys[9]. Tai vienas iš svarbių faktorių, padedančių paaiškinti glaudų ryšį tarp psichoterapijos formavimosi ir dėmesio, skiriamo vaiko ugdymui, kuris siejamas su psichoterapijos keliamais tikslais. Vaikystė kaip atskira sritis tampa asmenybės „infrastruktūra". Nedera to suprasti taip, kad modernybė sutapatinama su didėjančiu psichologiniu slopinimu – šis požiūris netinka šioje knygoje dėstomai sampratai. Vaikystės patyrimu grindžiama psichoterapinė rekonstrukcija yra įmanoma dėl naujų „mokymo sričių", sukurtų vaikystės „atradimo" pagrindu.

Privatumas abiem anksčiau nurodytom prasmėm – privatumas kaip valstybės skverbimosi „kita pusė" ir privatumas kaip tai, ko negalima atskleisti, – yra viešumo kūrinys ir vice versa; tai naujų vidinio referentiškumo sistemų dalis. Šie pokyčiai yra fundamentalus bendros intymumo transformavimo struktūros aspektas.

Trečia, psichologinis dviejų apibūdintų procesų padarinys yra didėjanti, palyginti su kalte, gėdos svarba asmens tapatumui. Kaltė iš esmės priklauso nuo mechanizmų, kurie išoriniai vidujai referentinių modernybės sistemų atžvilgiu. Kaltė turi moralinio prasižengimo konotaciją: tai nerimas, kylantis iš to, kad asmuo negali arba nesugeba elgtis pagal tam tikras moralinio imperatyvo formas. Ši nerimo forma labiausiai reiškiasi tokio tipo visuomenėje, kur socialinis elgesys valdomas pagal įsigalėjusius moralinius priesakus, kuriuos sukūrė ir sankcionavo tradicija. Gėda betarpiškiau ir stipriau susijusi su pamatiniu pasitikėjimu negu kaltė, nes kaltė susijusi su

specifinėmis elgesio ar pažinimo formomis, o ne su grėsme, kylančia paties asmens visybiškumui. Kitaip negu kaltė, gėda tiesiogiai naikina tiek paties asmens, tiek supančios socialinės aplinkos saugumo jausmą. Kuo vidujai referentiškesnis tampa asmens tapatumas, tuo fundamentalesnį vaidmenį suaugusiam žmogui ima vaidinti gėda. Individas pirmiausia nebegyvena pagal išorinius moralinius priesakus, o refleksyviai organizuoja save. Tai svarbu, nes tai reiškia, kad moderni civilizacija nėra pagrįsta, kaip manė Freudas, troškimo išsižadėjimu.

Freudas savo raštuose vartojo sąvoką „civilizacija" labai plačia prasme – jis nekalba tiesiogiai apie pačią modernybę[10]. Civilizacija yra visokiausios formos socialinė ir kultūrinė organizacija, kuri tik pranoksta gryną „primityvumą". Tai pažangi socialinė tvarka su sudėtingėjančiu socialiniu gyvenimu. Kaina, mokama už šį sudėtingumą, kaip ir už „didesnius kultūros laimėjimus", kurie įmanomi dėl civilizuoto gyvenimo, yra didėjantis slopinimas, taigi ir kaltės jausmas. Civilizacija privalo numatyti kūno suvaržymus, nes potraukiai, kurie priešingu atveju skatintų netinkamas erotines tendencijas arba nederamą agresyvumą svetimųjų atžvilgiu, turi būti kontroliuojami. Freudas pripažįsta, kad apskritai civilizuotas gyvenimas daug saugesnis negu „primityvių būtybių" gyvenimas. Kita vertus, šitoks saugumas yra išmainytas į griežtus žmogaus vidinių tendencijų suvaržymus. Todėl šiuo požiūriu civilizacija yra daugiau susijusi su morale negu ankstesnės socialinės tvarkos formos, kurias ji vis labiau išstumia. Civilizacijos slopinamas agresyvumas kartu su erotiniais impulsais nukreipiamas atgal į *Ego* ir įgyja griežtos moralinės sąžinės formą. Šis per daug pasitikintis savimi *Superego* kursto persmelkiantį kaltės jausmą. Civilizacija ir stiprus *Superego* – „tarsi įgula užkariautame mieste" – tarpusavy susiję. Freudas daro išvadą, kad kal-

tė yra svarbiausia civilizacijos raidos problema; „kaina, kurią mes mokame už savo civilizacijos pažangą, – tai dėl šio stiprėjančio kaltės jausmo prarasta laimė“[11].

Jeigu palygintume „civilizaciją“ su modernybe ir pažvelgtume į jos ankstyvąjį raidos tarpsnį, kaltės ir sąžinės ryšys atrodytų turįs tam tikrą prasmę. Tarkim, Maxo Weberio puritonizmo ir kapitalizmo radimosi interpretacija teisinga, tad mes galime suprasti sąžinės formavimosi mechanizmą[12]. Šiaip ar taip, kapitalistas, pasak Weberio aprašymo, atsižadėdamas malonumų, kurių jam gali duoti sukauptas turtas, duoda impulsą rastis modernioms institucijoms. Tačiau, ką pasakyti apie vėlesnį laikotarpį – laiką, kai modernybė subrendo? Freudo sekėjai ilgai vargo derindami savo idėjas su tariamu moraliniu vėlesnės modernybės atlaidumu. Galbūt civilizacija griuvo prislėgta jos pačios keliamų reikalavimų naštos ir davė individams galimybę duoti visišką laisvę savo troškimams? Galbūt moralinio suvaržymo laikotarpį dėl kokios nors priežasties pakeitė hedonizmo laikotarpis? Šie paaiškinimai nėra įtikinami. Kodėl modernių institucijų intensyvėjimo ir globalėjimo laikotarpiu silpnėja kaltė – juk sustiprėjusi kaltė siejama su didesniu civilizuotumu? Jeigu mes atsisakome teoremos, kad besiplėtojanti civilizacija reiškia didėjančią kaltę, galime interpretuoti dalykus ir kitaip. Individualios patirties aspektu modernybei būdinga tolti nuo kaltės. Moralinė sąžinė, galbūt tokios rūšies, kokią aprašė Weberis, galėjo būti pats svarbiausias dalykas ankstyvuoju modernybės laikotarpiu, nes jos pagrindu išoriniai moralės imperatyvai buvo paversti vidiniais socializuotos veiklos parametrais. Puritoniški įsitikinimai tapo mobilizuojančiais elementais atskiriant naujas ekonomines sistemas nuo išorės primestų suvaržymų. Todėl puritonizmas galėjo būti vienas iš svarbiausių šių suvaržymų nusikratymo tarpsnių. Šis nusikratymas lietė ne vien

ekonomikos sritį, o vedė prie vis labiau viską apimančio vidujai referentinio visuomenės ir gamtos sutvarkymo.

Vis dėlto galima būtų įrodyti, kad, užuot padėjęs ieškoti naujų asmens tapatumų, puritonizmas suteikė „stabilumo", kuris leido pirmiesiems verslininkams tyrinėti naujus elgesio būdus neatsisakant savo ankstesnių įpročių ir įsitikinimų. „Puritonizmo šmėkla", kuri klaidžiojo aplink vėlesnes modernybės sistemas, šiuo požiūriu tebebuvo naujos socialinės santvarkos išoriškumų šaltinis: ji nebuvo, kaip Marcuse ir daugelis kitų įrodinėjo, pagrindinė organizuojanti jos varomoji jėga. Kuo labiau buvo smukdoma tradicijos galia ir kilo refleksyvus asmens projektas, tuo labiau gėdos, o ne kaltės varomosios jėgos užvaldė psichologijos sceną. Nieko nuostabaus, kad net brandžios modernybės tarpsniu kaltės mechanizmai tebėra svarbūs, lygiai kaip išlieka pamatiniai moraliniai įpareigojimai – kaip vėliau įrodysiu, institucinis slopinimas, kurį lėmė vidujai referentinė modernybės sąranga, toli gražu nėra absoliutus.

Sekvestracijos sritys

Modernybės polinkis kontroliuoti vidujai referentinių sistemų kontekste turi gerai žinomų konotacijų kultūros ir filosofijos požiūriu. Vienaip ar kitaip užmaskuotas pozityvistinis mąstymas tapo pagrindine modernybės refleksyvumo gija. Pozityvizmas siekia išbraukti moralinius vertinimus ir estetinius kriterijus iš transformuojamųjų procesų, kuriuos jis padeda išjudinti ir taip pat juos interpretuoja ir analizuoja. Vis dėlto, užuot domėjęsis tik diskurso bruožais, norėčiau atkreipti dėmesį į jų *institucinį koreliatą*, kuris yra akumuliacija procesų, veiksmingai darančių išorinę įtaką, kurią galima pakęsti ribotą laiką. Insti-

tucinės sekvestracijos procesai vyksta įvairiose srityse. Kiekvienu atveju jie pašalina pagrindinius gyvenimo patirties – ypač moralinių krizių – aspektus: jie pašalina juos iš kasdienio gyvenimo reguliarumų, kuriuos įtvirtino abstrakčios modernybės sistemos. Sąvoka „patirties sekvestravimas" čia nurodo sklandžius slėpimo procesus, kurie atskiria įprasto gyvenimo rutiną nuo šių reiškinių: beprotybės, nusikalstamumo, ligos ir mirties, erotizmo, gamtos. Tam tikrais atvejais tokia sekvestracija būna tiesiog organizacinė: tai pasakytina apie beprotnamius, kalėjimą ir ligoninę. Kartais sekvestracija labiau priklauso nuo bendresnių vidujai referentinių modernybės sistemų charakteristikų. Apskritai kalbant, mano argumentas būtų toks: ontologinis saugumas, kurį nusipirko modernybė, kasdienės rutinos požiūriu priklauso nuo to, kad iš socialinio gyvenimo institucišKai šalinami fundamentalūs egzistenciniai klausimai, iškeliantys žmonėms pagrindines moralines dilemas. Tam, kad atsektume ir gvildentume šią temą, būtina turėti istorinių duomenų. Trumpai sakant, jei pažvelgtume atgal į įvairių sekvestracijos sričių ištakas, galėtume pamatyti keletą procesų, kurių pagrindu modernybės socialinių sistemų sąrangoje išoriniai kriterijai pakeičiami vidiniais.

Rothmano veikalas, palyginti su Foucault, yra svarbesnis diskutuojant apie beprotnamius[13]. Nors Rothmanas daugiausia tyrinėjo, kaip kūrėsi psichiatrinės ligoninės Jungtinėse Valstijose, jo analizė labai plačiai taikytina. Foucault samprotavimai apie beprotnamius ir laisvės atėmimą susieja įkalinimą su paskata įtvirtinti buržuazinio proto dominavimą[14]. Tie, kurie stengtųsi užginčyti beribes proto pretenzijas, nuo šiol nebegali tiesiogiai dalyvauti socialinėje tvarkoje. Nors ši nuostata įtaigi ir svarbi, ji turi esminį trūkumą. Nesileisdami į detales, galime sakyti, kad svarbiausias buvo ne „proto", o refleksyvinės

transformacijos plėtros klausimas. Tai, kas vėliau buvo traktuojama kaip „psichikos liga", „nusikaltimas" ir „skurdas", iki modernybės laikotarpio buvo laikoma neesminiais žmogaus egzistavimo bruožais. Beprotybė, nusikaltimas ir skurdas iki tol nebuvo traktuojami kaip „socialinės problemos". Net iki aštuoniolikto šimtmečio nebuvo pripažįstama, kad šioms kategorijoms priskiriami individai liudija asmens ar bendruomenės nesėkmę.

Vis dėlto, kad šios nuostatos vis dar buvo glaudžiai susijusios su šalutiniais motyvais, parodo nusikalstamumo – tiksliau sakant, valkatavimo – traktavimas. Požiūriai į skurdą čia iškalbingi. Sąvokos „vargšas" vartojimas aštuoniolikto šimtmečio pradžioje buvo susijęs su įvairiausiomis socialinėmis sąlygomis. Ginčai ir įstatymai dėl vargšų lietė našles, našlaičius, ligonius, senius, invalidus, pamišėlius, kurie nebuvo aiškiai diferencijuojami. Moraliai apibrėžiamas skurdas, o ne ypatingos jį lėmusios aplinkybės buvo identifikavimo požymis. Masačiūsetso teisė, kuri tapo modeliu kitoms JAV valstijoms, pripažino, kad skurdas ištinka „tada ir taip dažnai, kiek bet kuris asmuo, negalintis pasirūpinti savimi, natūraliai nori būti suprastas"[15]. Palyginti su ankstesnėmis Europos epochomis, ši nuostata jau reiškė permainas. Mat šiuo laikotarpiu apie skurdą pradėta galvoti kaip apie kažką, į ką turi atkreipti dėmesį bendruomenė, o ne kaip apie reiškinį, visiškai nesusijusį su socialinio gyvenimo sąlygomis.

Amerikoje aštuonioliktame amžiuje valkatavimas, kaip ir skurdas platesne prasme, buvo suprantamas kaip iš esmės endeminis dalykas. Jį gaubė neapibrėžtas moralinių nusižengimų kompleksas, su kuriuo jis buvo ir susijęs.

> Kolonistai daugybę elgesio modelių laikė deviantiškais atrasdami rimčiausių implikacijų netgi mažuose nusižengimuose. Jų išplėstas apibrėžimas, sulyginantis nuodėmę ir nusi-

kaltimą, pirmiausia buvo religinės kilmės. Baudžiamieji kodeksai baudė už religinius nusikaltimus, tokius kaip stabmeldystė, šventvagystė, raganystė, o dvasininkai skelbė nusižengimus žmonėms ar nuosavybės teisei esant nusikaltimais Dievui. Laisvai painiodami dvi kategorijas, kolonistai oficialiai paskelbė už įstatymo ribų neįtikėtinai ilgą veiksmų sąrašą. Kadangi netvarka buvo sutapatinta su nuodėme, įstatymų leidėjams ir vykdytojams buvo sunku tiksliai atskirti didelius ir mažus nusižengimus. Ir vieni, ir kiti liudijo natūralų žmogaus nuodėmingumą ir velnio galią – tai tikri ženklai, kad nusikaltėlis pasmerktas būti grėsme visuomenei ir prakeiktu nuodėmiautoju[16].

Pasaulietinės pataisos idėja formavosi tik pamažu ir buvo suprasta kaip dalis platesnių procesų, kurie padėjo socialinį ir gamtos pasaulius traktuoti kaip keistinus, o ne vien tik duotus. Todėl „socialinė kontrolė" nebuvo pagrindinė priemonė esamoms „deviantiško" elgesio formoms kontroliuoti. Faktiškai „deviaciją" iš esmės sukūrė imperatyvai, kuriuos lėmė natūralių sąlygų pavertimas valdomomis sąlygomis. Pamišėlių ir nusikaltėlių atskyrimas paspartėjo tada, kai šios kategorijos buvo atskirtos apskritai nuo skurdo ir kai pradėta tikėti, kad iš esmės visi iš vidaus pajėgūs keistis. Specialios aplinkos kūrimas deviantams leido integruoti gydymą ir reguliarią kasdienio gyvenimo aplinkos kontrolę iš išorės.

Mintis, kad žmogų galima taisyti, neišvengiamai buvo susieta su teiginiu, jog patį socialinį gyvenimą galima radikaliai keisti. Ankstyvieji kalėjimo reformatoriai – kaip ir daug profesionalių sociologų vėliau – stengėsi parodyti, kad sąlygos, skatinančios nusikalstamai elgtis, susiklosto dėl niūraus žmonių gyvenimo, kurį jie verčiami gyventi skurdesnėse bendruomenėse. Keičiant šias sąlygas, kartu būtų galima padėti keisti elgesį tų, kurie metė iššūkį dominuojančioms elgesio normoms. „Socialinio gyvenimo

ydos", – kaip pažymėjo vienas oficialus, 1840 m. Pensilvanijoje kalinį stebėjęs pareigūnas, – „išpranašavo jo likimo ir vilčių žlugimą"[17]. Nusikaltimo egzistavimas liudija ne žmogaus prigimties pradų nepaveikiamumą, bet bendruomenės nesugebėjimą gyventi pagal savo užsibrėžtą tikslą – ugdyti atsakingus piliečius. Deramai organizuota visuomenė apsaugotų ir potencialius nusikaltėlius nuo pagundos, ir tuo pat metu šalintų sąlygas, skatinančias nusikalsti.

Impulsą steigti kalėjimus iš pradžių kurstė moraliniai motyvai. Disciplina ir griežtas kalinio gyvenimo reglamentavimas turėjo būti moralinio ugdymo forma, kuri nutolintų nusikaltėlį nuo jo ydingos aplinkos ir todėl darytų rehabilituojantį poveikį. Pataisos namai turėjo tapti visuomenės tobulinimo laboratorija. Tačiau kalėjimo gyvenimo rutina perdėta forma imitavo rutiną, įsigalėjusią socialinėje visos modernybės aplinkoje. Nuo tada kalėjimas virto laboratorija beveik ta pačia prasme kaip ir visi kiti modernybės kontekstai: tai aplinka, kurioje socialinė organizacija ir kaita refleksyviai projektuojami tiek kaip individualaus gyvenimo fonas, tiek ir kaip terpė individo tapatumui atkurti.

Socialinis beprotybės pripažinimas

Pamišėlių namų istorijoje įžvelgiamos panašios raidos tendencijos. Panašiai kaip nusikalstamumas, beprotybė ankstesnėse epochose buvo laikoma esanti nulemta Dievo valios, patys pamišėliai buvo viena iš grupių, vertų gauti tam tikrą bendruomenės globą. Pinelio, išlaisvinančio pamišėlius iš grandinių, vaizdinys galėtų reprezentuoti visos modernybės proveržį. Iš tiesų išlaisvinto Prometėjaus idėja, kuri taip įkvėpė Marxą, įkūnija laisvės nuo tradicijos ir papročio grandinių vaizdinį, kuris daug

kartų iš naujo iškyla nuo Šviečiamosios epochos laikų. Pamišimui „atsivėrė" atviras horizontas kartu su visais kitais įsigalėjusio elgesio modelio ir socialinių santykių aspektais. Pamišimo kaip „proto ligos" medikalizavimas tėra tik dalis šio reiškinio. Pamišimas buvo fizinė liga, bet buvo tikima, kad daugumą beprotybės formų sukelia socialinės sąlygos, ir, žinoma, elgesio kontrolė buvo pagrindinė įsivaizduojamo gydymo priemonė. Faktiškai daugelis pirmųjų psichiatrų grynai etiologines psichikos ligos priežastis siejo su socialiniais faktoriais, taip pat su pačia „civilizacija".

Tačiau itin svarbu buvo tai, kad paplito požiūris, jog psichikos liga kartu su nusikalstamumu tam tikromis ypatingomis aplinkybėmis gali užklupti kiekvieną gyventoją. Psichikos liga, anksčiau buvusi ypatinga, nors aiškiai neišskirta skurdo charakteristika, todėl paplitusi tarp mažiausiai privilegijuotų grupių, pradėta traktuoti kaip vienas iš paties modernaus gyvenimo sukurtų pavojų. „Pamišimas nėra būdingas jokiam atskiram luomui. Niekas nėra tiek iškilęs, kad būtų jam nepasiekiamas ... jis nuvertė nuo sosto monarchą ir padidino lūšnos tamsą"[18].

Beprotnamiai pirmiausia buvo įsteigti galvojant apie jų gydomąsias ypatybes. Izoliacija turėjo sugrąžinti psichinę sveikatą dėl pačios aplinkos, o ne tik dėl terapijos ir čia taikomo gydymo metodo. Buvo tikimasi, kad psichiatrinė ligoninė sukurs aplinką, kuri metodiškai šalins didesnės socialinės bendruomenės trūkumus. Be to, buvo akivaizdi moralinė kenčiančio asmens perauklėjimo dimensija. Kaip ir kalėjime, maksimali priežiūra kartu su nustatyta disciplinuota rutina turėjo padėti įgyvendinti šiuos tikslus. Psichikos liga kaip beprotybė buvo entuziastingai apibrėžta socialinio neveiksnumo kalba: tai nesugebėjimas ar nenoras gyventi pagal išorės pasaulio keliamus reikalavimus.

Beprotnamis, kaip ir kalėjimas, stulbina tuo, kad jis turi daug bendra su platesne socialine modernybės aplinka. Foucault klysta priskirdamas šį panašumą disciplinai apskritai; įvairių rūšių socialinių ir asmeninių teisių praradimas, kurio pagrindu per jėgą įkalinama kalėjimuose ir beprotnamiuose, aišku, yra pagrindinis jiems būdingas dalykas. Tai, kas juos sieja su platesnėmis modernybės struktūromis – tai mėginimas ugdyti refleksyvinę savikontrolę net tarp mažumų, kurios gali atrodyti tikrai nepaveikiamos. Moralinis komponentas abiem atvejais greitai tampa šalutiniu dalyku tarp kitų keliamų reikalavimų. Tai, kas buvo laikoma „vaistu", prarado daugelį išorinių savo bruožų ir tapo vertinamas pagal tai, ar asmuo pajėgus ir pasirengęs patenkinamai funkcionuoti platesnėje socialinėje aplinkoje. Kitais atžvilgiais vyraujančiu bruožu tapo paprasta priežiūra: įkalinimas padeda bent jau apsaugoti išorės pasaulio žmones nuo nuolatos netvarkingo mažumos elgesio.

„Deviacija" buvo „išrasta" kaip vidujai referentinių modernybės sistemų dalis, todėl apibrėžiama kontrolės požiūriu. Tad išorinės problemos ir klausimai, kuriuos nusikalstamumas ir pamišimas kelia gyventojams, visiškai nuslopinti. Bet tai ne asmeninis, o institucinis nuslopinimas – jis nesuponuoja „sąžinės" stiprinimo. Iš socialinio gyvenimo pagrindinių arenų pašalinamos potencialiai trikdančios problemos, vertybės ir elgesio būdai. Šitaip nuslopintos problemos yra aiškiai moralinio ir egzistencinio pobūdžio. Pavyzdžiui, elgesys, kuris dabar klasifikuojamas kaip „psichikos liga", alternatyvias to, kas laikoma kasdiene tikrove, vizijas toli nustumia nuo kasdienio gyvenimo rūpesčių. Nuo tada, kai įsteigti beprotnamiai, nebedaug žmonių bendrauja su bepročiais. Tokie pat nematomi yra ryšiai, kurie kadaise „skurdą" senąja prasme siejo su išorinėmis moralinėmis taisyklėmis ir tradicijo-

mis. Kalėjimai ir psichiatrinės ligoninės greitai prarado tą egzotiškumą, dėl kurio jie buvo tapę reginiu išorės pasauliui. Užuot buvę tokie, jie tapo metodiškos korekcijos vietomis, pajungtomis transformuojantiems modernybės santykiams.

Ligos ir mirties sekvestravimas

Tai, kas dabar vadinama ligoninėmis, tik pamažu buvo atskirta nuo ankstesnių organizacijų, kurios siekė įveikti „skurdo" daromą įtaką. „Ligoninės", kurios buvo kalėjimų ir beprotnamių, lygiai taip pat kaip modernių medicinos organizacijų, pirmtakės, nediferencijavo žmonių būrio, apie kurį kalbėjome ankstesniuose skyriuose. Atskiros gydomosios medicinos srities, kuri domėjosi žmonėmis su aiškiomis „fizinėmis problemomis", radimąsi lėmė tie patys procesai, kurie sukūrė kitas įkalinimo organizacijas.

Ligoninių šiuolaikine prasme raida buvo glaudžiai susijusi su medicinos profesionalėjimu. Ligoninė – tai vieta, kur galima sutelkti medicinos techniką ir ugdyti medicininę kompetenciją. Vis dėlto panašiai kaip kalėjimai ir beprotnamiai, ligoninė taip pat yra ta vieta, kur sekvestruojami netekusieji teisės dalyvauti tradicinėje socialinėje veikloje ir taip pat panašiai nuslepiamos nuo viešo žvilgsnio tam tikros lemtingos gyvenimo patirtys – liga ir mirtis. Kaip aptarėme ankstesniame skyriuje, ikimoderniose visuomenėse chroniškos ligos buvo daugybės žmonių gyvenimo dalia, o sąlytį su mirtimi daugiau ar mažiau patirdavo visi žmonės. Eliasas nurodė, kad Arieso veikalas šia tema turbūt pateikia šališką požiūrį į mirtį ikimoderniame pasaulyje. Ariesas stengiasi įrodyti, jog kadangi mirtis dar nebuvo slepiama, žmonės sugebėdavo laukti savo baigties ramiai ir apsupti žmonių, kuriuos jie mylė-

jo. Kaip sako Eliasas, kitų buvimas prie mirties patalo ne visada buvo paguoda: iš tikrųjų kartais gyvieji išjuokdavo mirštančiuosius ir iš jų tyčiodavosi. Kad ir kaip būtų buvę, vis dėlto mirtį dar tebegaubė pamatinė baimė ir nerimas, be to, šis reiškinys nebuvo slepiamas.

Tai reiškia, kad ir šiandien mirtis nėra visada slepiama nuo kitų žvilgsnio. Be to, mirtis tapo techniniu klausimu, jos įvertinimas perėjo į profesionalių medikų rankas; tai, kas yra mirtis, pradeda priklausyti nuo sprendimo, kada asmenį galima laikyti mirusiu atsižvelgiant į įvairių kūno funkcijų nutrūkimą. Mirtis tebėra didysis išorinis žmogaus egzistavimo faktorius; pati mirtis negali būti perkelta į vidujai referentines modernybės sistemas, tačiau visi su mirtimi susiję įvykiai gali būti į jas įtrukti. Mirtis tampa nuliniu tašku: tai nei daugiau, nei mažiau, o tik momentas, kada žmogus nustoja kontroliuoti žmogaus egzistavimą.

Mirties bausmės istorija liudija paskatą paversti mirtį grynu „įvykiu". Kaip parodė Foucault ir kiti, ikimodernioje aplinkoje mirties bausmė, dažnai derinama su kitais kūno kankinimo būdais, paprastai būdavo kolektyvinis reginys. Atsiradus kalėjimams, bausmė dingo „iš akiračio" ir įgijo drausminimo formą. Foucault, nors tai ir visiškai tiktų jo analizei, netiria pokyčių, susijusių su mirties bausmės vykdymu kalėjime. Viešos egzekucijos dažnai būdavo ne tik skausmingos, bet ir triukšmingos bei ilgai trunkančios. Visas tolesnės raidos akcentas buvo paversti egzekuciją kuo „tylesniu" procesu[20]. Pavyzdžiui, Anglijoje buvo labai rūpinamasi, jog pasmerktasis ar pasmerktoji savo paskutinę naktį praleistų kameroje labai arti mirties bausmės vykdymo vietos, kad galutinis įvykis truktų kuo trumpiausiai. Buvo įdiegta daug techninių modifikacijų, skirtų padaryti mirties bausmės vykdymo procedūrą

veiksmingą ir tylią. Kitais žodžiais sakant, mirtis turėjo būti staigi ir nekristi į akis.

Nuo to laiko mirties bausmė buvo panaikinta daugelyje šalių. Šią reformą paskatino humaniški motyvai, bet taip pat pripažįstama, kad egzekucija galiausiai atima galimybę socialiai kontroliuoti individą.

Aistros suprivatėjimas

Seksualumo nustūmimas į užkulisius – tai *aistros suprivatėjimo* reiškinys. Aistra kadaise buvo sąvoka, reiškianti religingų asmenų ekstazę ir pamaldumą. Ji susijusi kaip tik su tais momentais, kada individas jaučiasi bendraująs su kosminėmis jėgomis, su tikrove, esančia anapus kasdienio patyrimo. Vėliau aistros sąvoka beveik visiškai prarado šias reikšmes, ji buvo sekuliarizuota ir daugiausia taikoma tik sekso sričiai apibūdinti. Tai yra dalis kaip tik tos kaitos, dėl kurios „seksualumas" iškilo kaip ypatingas reiškinys, atskirtas nuo bendresnės ir difuziškesnės erotizmo sąvokos, kuri kadaise dažnai buvo siejama su estetika ir nesocializuotos gamtos patyrimu[21].

Nežinome kultūros, kurioje seksualinis elgesys būtų visiškai atviras ir matomas kiekvienam. Tačiau gausu įrodymų, kad daugelyje ikimodernių kultūrų, taip pat ir ikimodernioje Europos kultūroje, seksas nebuvo griežtai slepiamas nuo kitų žmonių akių. Iš dalies tai buvo neišvengiama: žemesnėse socialinėse ekonominėse grupėse buvo įprasta tėvams ir vaikams miegoti tame pačiame kambaryje, dažnai kartu ir su kitais giminaičiais. Daugiau ar mažiau atsitiktinis seksas ne namuose taip pat, atrodo, buvo įprastas dalykas.

Vėl galima manyti, kad seksualumo privatėjimas buvo susijęs su naujos moralinės sąžinės formavimusi. Pasak šio požiūrio, seksualumas buvo vis labiau priskiria-

mas geidulingumo sričiai ir smerkiamas kaip palaidumas. Foucault padėjo atskleisti, kokia klaidinga ši interpretacija. Pasak jo, ši interpretacija perša tokią istoriją:

> Seksualumas buvo griežtai varžomas: jis persikėlė į namus. Santuokinė šeima jį įkalino ir pavertė rimta reprodukcijos funkcija. Tylėti sekso tema tapo įprasta... Socialinėje erdvėje, kaip ir kiekvienuose namuose, buvo pripažįstama vienintelė seksualumo vieta – tėvų miegamasis. Bet ji buvo utilitariška ir vaisinga. Visa kita privalėjo gaubti migla; tinkamas elgesys – vengti kontakto su kitais kūnais, o žodžių padorumas švarina žmogaus kalbą[22].

Šioje interpretacijoje, kuri, apskritai kalbant, atitinka Freudo interpretaciją, seksualumo suprivatėjimas yra slopinimo padarinys – tai kaina, kurią mes privalome mokėti už civilizacijos vaisius. Foucault pernelyg neprieštarauja tam, ką jis vadina „represine hipoteze" ir nepriešina jos hipotezei, kuri pabrėžia diskursų, perkeliančių seksualumą į naujai susikūrusią viešą areną, gausėjimą.

Tačiau Foucault tezė, kad domėjimasis seksualumu tampa obsesija ir ima daugiau ar mažiau viską apimti šiame pasaulyje, neatrodo įtikinamesnė negu teorija, kurią ši tezė iš dalies turėtų pakeisti. Galime suformuluoti šiems dviem požiūriams alternatyvą. „Seksualumas" šiuolaikine prasme buvo atrastas tada, kai seksualinis elgesys „nuėjo į užkulisius". Nuo tada seksualumas tampa individo savybe, konkrečiau – kūno savybe, nes erotizmas, susijęs su kaltės jausmu, vis labiau užleido vietą seksualumui, siejamam su asmens tapatumu ir polinkiu gėdytis. Seksualinio elgesio slėpimas buvo ne tiek gašlus slėpimasis nuo seksualumo, kiek seksualumo perkūrimas ir jo perkėlimas į besiformuojančią intymumo sritį. Nuo to laiko seksualinis brendimas ir seksualinis pasitenkinimas siejami su refleksyviniu *Aš* projektu. „Įvairūs diskursai apie

seksualumą", apie kuriuos kalba Foucault, – tai refleksyvinių, vidujai referentinių sistemų formavimosi platesnio spektro dalis.

Po to seksualumas tapo, kaip galėtų pasakyti Luhmannas, daugiau „komunikacijos kodu", o ne reiškiniu, integruotu į platesnį žmogaus egzistavimo reikmių tinklą[23]. O dėl seksualinio elgesio, tai visada buvo atskiriamas malonumas nuo gyvybės pradėjimo. Tačiau, kai susiformavo nauji ryšiai tarp seksualumo ir intymumo, seksualumas daug griežčiau negu anksčiau buvo atskirtas nuo gyvybės pradėjimo. Seksualumas tapo dvigubu dariniu: saviraiškos terpe ir pagrindiniu intymumo ir jo raiškos įrankiu. Čia seksualumas prarado savo išorinius ryšius su platesnėmis tradicijomis ir etika, taip pat ir su kartų kaita. Seksualumas tebėra, ar veikiau tampa pagrindiniu „patyrimo" židiniu, o pasaulio „patyrimas" įgyja ypatingą reikšmę dėl seksualinio gyvenimo. Tačiau šis „patyrimas" menkai susijęs su egzistencijos sritimis, su kuriomis susidurti tam tikra prasme mus priverčia seksas.

Atsiribojimas nuo išorinės gamtos

Tad remdamiesi anksčiau aptartais požiūriais, galime atsekti besiplečiantį moralinės sekvestracijos procesą. Pagrindinės gyvenimo sritys, tarp jų ir tos, kurios iš šono atrodo daugiau „biologinės" negu socialinės, tapo valdomos dvigubo – savireferentiškumo ir refleksyvumo – impulso. Egzistencijos klausimai instituciškai nuslopinami tuo pačiu metu, kai sukuriamos galimybės socialinei veiklai ir asmenybės plėtrai. Patyrimo sekvestravimas iš dalies yra dirbtinis rezultatas tokios kultūros, kurios pagrindas – nuostata, kad moralės ir estetikos sritis ištirpdys techninių žinių ekspansija. Vis dėlto tai iš dalies taip pat yra netikėtas rezultatas, kurį lėmė endeminiai struktūri-

niai modernybės procesai, mat vidujai referentinės jos sistemos praranda ryšį su kriterijais.

Iki šiol aptariamus procesus mes turime papildyti pripažindami sukurtos aplinkos plėtrą. Jau banalybė teigti, kad pamatinės modernybės nuostatos gamtą traktuoja instrumentiškai: tai priemonė žmonių tikslams įgyvendinti. Sakoma, tokio požiūrio *locus classicus* yra ne kas kita kaip paties Marxo veikalai. Tariamai radikali modernaus socialinio gyvenimo kritika pasirodo atitinkanti kai kuriuos įsišaknijusius šio gyvenimo bruožus. Kaltinimas, be abejonės, pagrįstas. Marxas buvo kapitalizmo kritikas. Kapitalizmą jis suprato kaip iš esmės iracionalų modernios pramonės organizavimo būdą; bet gamybinių jėgų plėtrą jis laikė lemiamu geresnės žmonijos ateities garantu. Kelios pastraipos, ypač ankstyvuosiuose Marxo raštuose, perteikia kur kas subtilesnį požiūrį į gamtą ir žmonių siekių santykį su ja. Tačiau apskritai Marxo požiūris yra instrumentinis ir šiuo atžvilgiu jis daugiau sutinka su dominuojančia Vakarų intelektualinės minties kryptimi ir kultūra, negu ją kritikuoja.

Vis dėlto tai dar ne viskas. Svarbu ne tik tai, kad, atsiradus modernybei, žmonės traktuoja gamtą kaip visumą inertiškų jėgų, kurios turinčios būti pažabotos žmonių tikslams. Juk vis dėlto tai implikuoja, kad gamta yra nuo žmonių visuomenės *atskirta sritis*. Kaip pabrėžėme anksčiau, sukurtos aplinkos raida – ar kitais žodžiais sakant, gamtos socializavimas – reiškia daug daugiau. Gamta pradeda „baigtis" ta prasme, kad gamtos pasaulis vis daugiau tvarkomas pagal vidujai refleksyvines modernybės sistemas. Modernybės sąlygomis žmonės gyvena dirbtinėje aplinkoje dvejopa prasme. Pirma, kadangi plinta sukurta aplinka, kurioje gyvena didžioji dauguma žmonių, jų gyvenamosios vietos tampa atskirtos nuo gamtos, kuri dabar – tik „kaimo vietovė" ar „tyrlaukiai". Antra, gamta

liaujasi egzistavusi tiesiogine šio žodžio prasme, nes natūraliai vykstantys įvykiai vis labiau įtraukiami į sistemas, kurias determinuoja socializuoti veiksniai.

Dėl pirmojo iš šių faktorių galime sakyti, kad žmogaus gyvenimas atskiriamas nuo gamtos, nes jis vyksta žmogaus sukurtose vietose. Mieste „gamta" vis dar išlieka kaip rūpestingai saugomos žaliosios zonos, bet daugiausia jos būna dirbtinai sukurtos: tai parkai, rekreacinės zonos ir t.t. Daržai kasami, medžiai karpomi, naminiai augalai puoselėjami, bet akivaizdu, kad visa tai yra sukurta aplinka ir tai „natūralu" tik tiek, kiek susiję su organiniais procesais, o ne vien su žmogaus gamyba. Modernusis miestas – tai didžiausio masto pati dirbtiniausia žmogaus veiklos aplinka, kokios dar nėra buvę. Apsilankymas kaimo vietovėje ar kelionė į tyrlaukius gali patenkinti troškimą pabūti arčiau „gamtos", bet ir šiuo atveju „gamta" taip pat socialiai koordinuota ir prijaukinta. Sąvoka „tyrlaukiai" tapo svarbi ankstyvuoju modernios socialinės raidos laikotarpiu. Konkrečiai, kadaise ji reiškė moderniųjų vakariečių dar neištirtą ir jiems nepažįstamą natūralų pasaulį. Tačiau dabar tyrlaukiai daugiausia tiesiog sritys, kurių dėl kokių nors priežasčių negalima efektyviai kultivuoti ar apgyvendinti, arba paprasčiausiai sritys, kurios tiesiogiai skiriamos rekreacijai.

Antrąja prasme gamta atribojama nuo žmogaus veiklos netgi daug fundamentalesniu būdu. Žmogus vis labiau kišasi į gamtą, todėl ji praranda savo tikrąjį pobūdį: ji nebėra išorinis atramos šaltinis. Kaip tik tokia sekvestracija nuo gamtos yra subtilesnė, net labiau paplitusi negu sekvestracija minėta pirmąja prasme. Juk gamta – dienų ir metų laikų kaita, klimato sąlygų įtaka – vis dar atrodo esanti „ten" : tai būtina išorinė žmogaus veiklos aplinka, ir nesvarbu, kiek instrumentiška būtų ši veikla. Vis dėlto šis jausmas apgaulingas. Socializuojama gamta

įtraukiama į ateities kolonizavimą ir į iš dalies nenuspėjamas rizikos zonas, kurias sukuria modernios institucijos visose savo valdomose srityse.

Kokį poveikį daro patyrimo sekvestravimas? Tai problema, kurią plačiau nagrinėsime kituose skyriuose, o čia pakaks tik kelių bendro pobūdžio pastabų. Ši sekvestracija būtina norint sukurti plačias sąlygiško saugumo kasdieniame gyvenime modernybės sąlygomis zonas. Jos efektas, kurį, kaip matėme, reikėtų traktuoti kaip nenumatytą modernių institucijų plėtros padarinį, yra toks, kad *slopinami pamatiniai moraliniai ir egzistenciniai žmogaus gyvenimo komponentai*, kurie tarsi nustumiami į pašalius.

Institucinis slopinimas, kurį liudija moralinė sekvestracija, vis dėlto nėra psichologinio pobūdžio – jo nelemia vis griežtesnis sąžinės formų internalizavimas, kaip kad jį suprato Freudas. Priešingai, pakartosime: gėdos, susijusios su „atvira" asmens tapatumo prigimtimi, mechanizmai pradeda iš esmės pavaduoti kaltės mechanizmus. Sąlygiškai saugios kasdienio gyvenimo aplinkos plėtra yra svarbiausias dalykas ontologinio saugumo jausmui palaikyti. Kitais žodžiais sakant, ontologinio saugumo jausmą pirmiausia palaiko pati rutina. Nors moderniomis socialinėmis sąlygomis kasdienis gyvenimas daugeliu atžvilgių, palyginti su dauguma ikimodernių kultūrų, labiau kontroliuojamas ir numatomas, ontologinio saugumo struktūra tampa trapi. Apsauginis kokonas vis labiau priklausomas nuo pačios rutinos nuoseklumo – kiek ji tvarkoma pagal refleksyvinį *Aš* planą. Plačios kasdienio gyvenimo sritys, tvarkomos naudojantis abstrakčiomis sistemomis, yra saugios Maxo Weberio suformuluota prasme, nes garantuoja „apskaičiuojamas" veiklos sąlygas. Tačiau pačiai rutinai, suteikiančiai šitokį saugumą, labiausiai trūksta moralinės prasmės, ir ji gali būti išgyvenama kaip „tuščia" veikla arba, priešingai, gali atrodyti viską

apimanti. Kai rutina dėl kokių nors priežasčių būna radikaliai sutrikdoma, arba kai kas nors itin mėgina įgyti galimybę refleksyviau kontroliuoti savo tapatumą, tikėtina, kad kils egzistencinės krizės. Individas gali jaustis itin vienišas lemtingais momentais, nes tokiomis akimirkomis moralinės ir egzistencinės dilemos atrodo slegiančios. Individas tarsi susiduria su to, kas nuslopinta, sugrįžimu, bet panašu, kad jam trūks psichinių ir socialinių išgalių įveikti dėl to kylančias problemas.

Kaip ir kitų modernios socialinės raidos procesų atveju, būtų klaida patyrimo sekvestravimą aiškinti kaip viską apimantį ir homogenišką, nes jis toks nėra. Jis iš vidaus sudėtingas, iškelia prieštaravimus ir taip pat sukuria reapropriacijos galimybes. Privalome pabrėžti, kad sekvestravimas nėra kartą ir visam laikui atsiradęs reiškinys

3 lentelė. *Patyrimo sekvestravimas*

Kasdienis socialinis gyvenimas sekvestruojamas nuo:
Beprotybės: ji išreiškia asmenybės ir elgesio bruožus, susijusius su patyrimu, kurį įprastinės ontologinio saugumo nuostatos „suskliaudžia į skliaustelius".
Nusikalstamumo: jis išreiškia asmenybės ir elgesio bruožus, kurie gali būti „alternatyvos" rutiniškiems interesams ir pareigoms (akivaizdu, kad šiai kategorijai priskirtinos ne visos kriminalinės veiklos formos).
Ligos ir mirties: jos yra jungtys tarp socialinio gyvenimo ir išorinių mirtingumo ir baigtinumo kriterijų.
Seksualumo: nuo erotikos kaip ryšio tarp individų ir kartų tęstinumo formos.
Gamtos: nuo natūralios aplinkos, kuri nepriklauso nuo žmogaus socialinės veiklos.

ir jo ribos nėra nekintamos. Priespauda, jos ypatingi bruožai paprastai suponuoja hierarchinę diferenciaciją ir nely-

gybę. Sekvestruoto patyrimo laukas trūkinėja, jis kupinas įtampos ir menkai valdomų jėgų; arba, metaforiškai sakant, jis yra mūšio laukas – kartais tiesiogiai socialinio pobūdžio, bet dažnai mūšis vyksta psichologiniame asmens lauke.

Be to, privalome aptarti medijuoto patyrimo daromą poveikį. Susidūrimai su mirtimi ir rimtomis ligomis gali būti reti, išimtis – specialistai, bet netiesiogiai tai patiriama labai dažnai. Grožinėje ir dokumentinėje literatūroje apstu medžiagos, vaizduojančios prievartą, seksualumą ir mirtį. Dėl plačiai paplitusios įvairių rūšių žiniasklaidos daromos įtakos šie dalykai faktiškai dažnai išmanomi geriau negu ikimoderniomis socialinėmis sąlygomis. Daug liaudies meno formų iš esmės yra moralinės pasakos, kuriose mezgami naratyvai ir išryškinama moralinė tvarka. Be abejonės, šie išgalvoti pasauliai iš dalies išstumia kasdienio gyvenimo pasaulius. Tačiau individai, padedami kalbos ir vaizdų, gali įgyti patyrimą, savo įvairove smarkiai pranokstantį ir nutolstantį nuo viso patyrimo, kurį jie galėtų įgyti nesant šių mediacijos priemonių. Todėl nebūna taip, kad egzistenciniai jausmai tiesiog išsektų ir išnyktų; tam tikru mastu jie gali netgi praturtėti atsiskleidžiant naujoms patyrimo sritims.

Apskritai iš tiesų medijuojamas patyrimas ne padeda įveikti sekvestraciją, o prisideda prie jos. Žavėjimasis „fiktyviu realizmu", pavyzdžiui, muilo operomis, parodo, kad domimasi nebegaliojančia kasdienio gyvenimo morale. Tačiau toks dėmesys, ko gero, patvirtina, kad kasdienė veikla atskirta nuo išorinių sąlygų, kuriose ši moralė kadaise buvo įsišaknijusi. Ten, kur individai akis į akį susiduria su keliamais egzistenciniais reikalavimais – kaip kad būna lemtingais momentais,– jie, atrodo, patiria šoką ir tikrovės inversiją. Tikrovės inversija dažnai gali būti funkcinė psichologinė reakcija, kuri sušvelnina nerimą,

užplūstantį tokiais momentais, – ši inversija yra nesąmoningas neutralizatorius.

Narcisizmas ir Aš

Sennettas: narcisizmas ir charakterio sutrikimai

Ankstesniuose poskyriuose norėta pasakyti, kad asmens formavimasis vėlyvosios modernybės laikotarpiu vyksta iš esmės praradus moralę. Refleksyvinis *Aš* projektas, sekvestruotas nuo pamatinių patyrimo tipų, kurie susieja kasdienio gyvenimo uždavinius ir netgi ilgalaikį gyvenimo planavimą su egzistencinėmis problemomis, įgyja energijos moralinio skurdo fone. Nenuostabu, kad tokiomis sąlygomis susikūrusią naują grynųjų santykių sritį gali užgriūti sunki našta, nes ji tampa patyrimo zona, turinčia garantuoti moraliniu požiūriu palankią individo gyvenimo aplinką. Ar šis reiškinys yra gynybinis asmens tapatumo sumenkėjimas susidūrus su nepaveikiamu išorės pasauliu? Keli autoriai kuo aiškiausiai užsiminė apie tai, o kadangi jie įtakingi, tai reikia detaliau aptarti jų požiūrius.

Modernioje visuomenėje *Aš* yra netvirtas, trapus, fragmentiškas – šitokia samprata tikriausiai vyrauja diskusijose, gvildenančiose *Aš* ir modernybės klausimą. Kai kurios iš šių analizių savo teorinėmis prielaidomis susijusios su poststruktūralizmu: visiškai taip, kaip socialinis pasaulis tampa kontekstualizuojamas ir išskaidomas, lygiai taip pat toks tampa ir *Aš*[24]. Faktiškai autoriams, rašantiems poststruktūralistiniu stiliumi, *Aš* iš esmės liaujasi egzistavęs: vienintelis subjektas yra decentruotas subjektas, kuris savo tapatumą atranda kalbos ar diskurso fragmentuose. Taip pat įtakingas požiūris į narcisizmą. Sennetas aptaria „narciziškų charakterio sutrikimų" radimąsi

siedamas juos su savo teze apie viešojo gyvenimo baigtį. Kadangi viešosios veiklos sritys siaurėja ir miestus pradeda sudaryti magistralės, o ne atviros susibūrimų vietos, pradedama reikalauti, kad asmuo imtųsi tų uždavinių, kurių negali išspręsti viešoji veikla[25].

Sennettas teigia, kad narcisizmo nederėtų painioti su žavėjimosi savimi neprofesionaliu vaizdiniu. Kaip charakterio sutrikimas narcisizmas yra nuolatinis rūpinimasis savimi, ir jis trukdo individui nusistatyti pagrįstas ribas tarp savo ir išorės pasaulių. Narcisizmas išorės įvykius sieja su *Aš* poreikiais ir troškimais vienintelio klausimo – „ką tai reiškia man" – pagrindu. Narcisizmas suponuoja nuolatines asmens tapatumo paieškas, bet šios paieškos būna žlugusios, nes nepaliaujamas vaikymasis to, „kas aš esu", išreiškia ne įgyvendinamą siekį, o narciziską pasinėrimą. Narcisizmas yra įsipareigojimo, reikalingo intymiems santykiams palaikyti, priešybė; įsipareigojimas suvaržo individo galimybes atsirinkti įvairius patyrimus, kurių reikia siekiant pasitenkinti. Narcisizmas, užuot traktavęs kūną kaip sąsają tarp juslingumo ir bendravimo su kitais, traktuoja jį kaip juslinio pasitenkinimo įrankį. Dėl narcisizmo daromo poveikio tiek intymūs santykiai, tiek ir platesni ryšiai su socialiniu pasauliu neišvengiamai įgyja destruktyvių aspektų. Asmens veiklos horizontai atrodo tamsūs ir nepatrauklūs, nors galbūt todėl, kad nuolatos ieškoma pasitenkinimo. Tuo pat metu bet koks asmens orumo ar pilietinės pareigos jausmas linkęs išgaruoti. Autentiškumas pavaduoja orumą: tai, kas padaro veiksmą gerą, yra tai, kas autentiška individo troškimams ir kuo galima girtis kitiems.

Tai, kad viešoji erdvė „mirė", Sennetto žodžiais sakant, yra priežastis plisti narcisizmui. Žmonės savo asmeniniame gyvenime ieško to, kas jiems atsakyta viešoje arenoje. Instituciškai šitokią situaciją sąlygojo tradicinio

autoriteto saulėlydis ir pasaulietinės kapitalistinės miesto kultūros formavimasis. Kapitalizmas kuria vartotojus, kurie turi įvairių (ir ugdomų) poreikių; dėl sekuliarizacijos poveikio moralės reikšmė susiaurėjo iki tiesioginio pojūčio ir suvokimo. Ankstesniojo Šviečiamojo amžiaus tikėjimo prigimtiniu „charakteriu" vietoje atsiduria „asmenybė". Asmenybė diferencijuoja žmones ir įtikina, kad jų elgesys yra raktas nuo jų vidinio *Aš*; asmenybės formavimąsi lemia ne tiek racionali veiksmo kontrolė, kiek jausmai. Asmenybės idėjos įsiveržimas į socialinį gyvenimą padėjo paruošti dirvą intymios tvarkos dominavimui. Nuo to laiko socialiniai saitai ir įsipareigojimai vis labiau netenka reikšmės, nes juos keičia begalinis ir maniakiškas rūpinimasis socialiniu tapatumu.

> Šiandien beasmenis patyrimas atrodo bereikšmis, o sociumo sudėtingumas – tarsi sunkiai suvaldoma grėsmė. Priešingai, pradėta labiausiai domėtis patyrimu, kuris, atrodo, šį tą sako apie asmenį, padeda jį apibrėžti, auklėti arba keisti. Intymioje visuomenėje visi socialiniai reiškiniai, nors ir kokia beasmenė būtų jų struktūra, paverčiami asmenybės klausimais, kad turėtų prasmę [26].

Laschas: narcisizmo kultūra

Narcisizmo ir modernaus *Aš* santykį nuodugniau gvildeno Christopheris Laschas[27]. Laschas konkrečiai sieja narcisizmą su apokaliptine modernaus socialinio gyvenimo prigimtimi. Globaliniai pavojai tapo tokiu pripažintu modernių institucijų aspektu, kad kasdienio elgesio plotmėje niekas nebemąsto, kaip galima būtų išvengti potencialių globalinių katastrofų. Dauguma žmonių neįsileidžia šių klausimų į savo gyvenimus, o daugiausia rūpinasi asmeninėmis „išlikimo strategijomis" ir išbraukia iš jų pavojingesnius scenarijus. Išsižadėdami vilties kontroliuoti

platesnę socialinę aplinką, žmonės pasitraukia prie grynai asmeninių reikalų: rūpinasi psichiniu ir fiziniu savo tobulėjimu. Laschas šią situaciją sieja su istorijos išnykimu, su istorijos tęstinumo praradimu, nes nebesijaučiame esą iš praeities ateinančios ir į ateitį keliaujančios kartų virtinės dalis. Šiame fone žmonės trokšta psichologinio saugumo ir trikdančiai išsprūstančio gerovės pojūčio.

Laschas pritaria Sennettui, kad narcisizmas susijęs tiek su neapykanta sau, tiek ir su žavėjimusi savimi. Narcisizmas yra gynyba nuo infantiliško įniršio, mėginimas tai kompensuoti visagalėmis privilegijuoto *Aš* fantazijomis. Narciziška asmenybė tik miglotai supranta kitų poreikius, o didingumo jausmai grumiasi su tuštumos ir neautentiškumo sentimentais. Narcizas, kadangi nėra visiškai įsipareigojęs kitiems, priklausomas nuo nuolatinio žavėjimosi ir pritarimo dozės, turinčios palaikyti jo silpną savo vertės jausmą. Narcizas, pasak Lascho, yra

> visą laiką įkyrus, nenustygdamas siekia akimirksnio intymumo – emocinio kutenimo be įsipareigojimo ir priklausomybės, narcizas yra pasileidęs ir taip pat dažnai panseksualus, kadangi pregenitalinių ir edipinių impulsų lydinys sukelia agresiją ir skatina polimorfinę perversiją. Blogi vaizdiniai, kuriuos jis internalizavo, taip pat verčia jį nuolatos nerimauti dėl savo sveikatos, o hipochondrija savo ruožtu sukelia jo ypatingą trauką psichoterapijai, psichoterapinėms grupėms ir sąjūdžiams[28].

Psichoterapija toli gražu nesušvelnina šių simptomų, o dažnai tik padeda juos kurstyti, nes psichoterapijos metu individas skatinamas tapti refleksijos ir dėmesio centru.

Vartotojiškas kapitalizmas su savo pastangomis standartizuoti vartojimą ir per reklamą formuoti skonį vaidina pagrindinį vaidmenį palaikant narcisizmą. Idėją ugdyti išsilavinusią ir protingą visuomenę seniai įveikė viską

persmelkiantis vartotojiškumas, kuris reiškia „išvaizdos valdomą visuomenę". Vartojimas orientuojasi į modernaus socialinio gyvenimo susvetimėjimo aspektus ir pretenduoja juos įveikti: jis žada kaip tik tų dalykų, kurių trokšta narcisizmas – patrauklumo, grožio ir asmeninio populiarumo, – su sąlyga, kad bus vartojamos „tinkamos" rūšies gėrybės ir paslaugos. Vadinasi, visi mes moderniomis socialinėmis sąlygomis gyvename tarsi apsupti veidrodžių; juose ieškome pasirodant nepriekaištingo, socialiai vertingo *Aš*.

O dėl asmeninių ryšių Laschas pripažįsta, kad čia iš naujo ieškoma intymumo. Tačiau intymumas tampa nepasiekiamas kaip tik dėl tų aplinkybių, kurios skatina individus būti suinteresuotus jo siekti. Nesugebėjimas rimtai domėtis niekuo kitu, išskyrus ramstyti *Aš*, paverčia intymumo vaikymąsi bergždžiomis pastangomis. Individai kaip niekad anksčiau reikalauja iš intymių ryšių su kitais daug didesnio emocinio pasitenkinimo ir saugumo, kita vertus, jie ugdo savo atskirumą, kuris būtinas norint palaikyti narciziško *Ego* gynybą. Narcizas priverstas kelti pernelyg didelius reikalavimus mylimiesiems ir draugams; tuo pat metu jis atmeta tai, ką šie reikalavimai verčia „duoti kitiems".

Patriarchalinės šeimos, o iš tikrųjų apskritai šeimos irimas, pasak Lascho, glaudžiai susijęs su narcisizmo iškilimu. Senojo „šeimos autoriteto", tai pat ir tradicinių lyderių bei išminčių vietą užėmė ekspertizės kultas. Naujieji ekspertai vaidina svarbiausią vaidmenį psichoterapinėje narcisizmo kultūroje. Iškilo „naujasis paternalizmas", kai įvairių rūšių ekspertai rūpinasi nespecialistų poreikiais. Daugybė modernių kompetencijos formų nėra kilusios iš tikrai jaučiamų poreikių tenkinimo; dideliu mastu naujieji ekspertai išrado kaip tik tuos poreikius, ku-

riuos jie ir pretenduoja tenkinti. Priklausomybė nuo ekspertizės tampa gyvenimo būdu. Čia mes glaudžiai susisiejam su narcisizmu, nes narciziška asmenybė susiformavo gindamasi nuo infantiliškos priklausomybės. Kadangi modernioje visuomenėje priklausomybė persmelkia daugumą suaugusių žmonių gyvenimo sričių, narcisizmas sustiprėja kaip reakcija į šitaip sukeltus bejėgiškumo jausmus.

Vėlesniuose veikaluose Laschas detaliau plėtojo ir šiek tiek pakeitė savo pradinę nuostatą. Čia išryškinama išlikimo besikėsinančiame ir nerimą keliančiame išorės pasaulyje tema. Laschas pabrėžia, kad išlikimas yra bendras, nuolatinis tiek kasdienį gyvenimą gyvenančių individų, tiek ir tokių socialinių darinių kaip taikos ir ekologiniai sąjūdžiai rūpestis. Dabartinėje epochoje išlikimas tapo svarbiausia problema. Tačiau pats šios jau beveik rutiniška tapusios problemos viešas kėlimas sukelia letargišką individų reakciją. Būtina sudramatinti žmonijai gresiančius pavojus, o dėl šito dramatizavimo atsiradęs socialinis spaudimas ir kai kurie judėjimai yra didžiausia mūsų ateities viltis; tačiau nuolatinės kalbos apie apokalipsę kuria visada pasiruošusį gintis mentalitetą, kuris tik kausto ir nesuteikia energijos. Tai, ką anksčiau Laschas vadino „narcisizmo kultūra", vėliau pakeitė terminu „išlikimo kultūra". Modernus gyvenimas pamažu sumodeliuojamas pagal strategijas individų, priverstų susidurti su didelės nelaimės situacijomis, kai egzistuoja tik „minimalus *Aš*", gynybiškai atsiskyręs nuo išorės pasaulio. Abejingumas praeičiai, ateities išsižadėjimas ir pasiryžimas gyventi šia diena – tokia perspektyva tapo būdinga įprastam gyvenimui, kai individai jaučia, kad mažai ar visai nekontroliuoja savo gyvenimo aplinkybių.

Kritinės pastabos

Vieni Sennetto ir Lascho pažiūroms entuziastingai pritaria, kiti kritikuoja (Laschas taip pat kritikuoja Sennettą). Neketinu čia gvildenti šių diskusijų, bet tik atkreipsiu dėmesį į tam tikrus jų aspektus, tiesiogiai susijusius su tomis temomis, kurios iki šiol plėtojamos šiame darbe. Aš jau beveik išsakiau nepritarimą minčiai, kad viešoji sritis, ryški ankstyvuoju modernybės laikotarpiu, vėliau buvo sunaikinta, o individas buvo paliktas be apsaugos sudėtingame ir gniuždančiame socialiniame pasaulyje. Apskritai galima sakyti, kad viešosios karalystės plitimas, nors kupinas sunkumų ir atsitraukimų, kartu su individo galimybėmis veiksmingai prie šito prisidėti žengė į priekį bręstant modernioms institucijoms. Tai nėra tiesiaeigis raidos procesas. Privatiškumas yra neabejojamas didžiulių modernaus miesto gyvenimo sričių bruožas – vietos išnykimo ir padidėjusio mobilumo padarinys. Kita vertus, modernios miesto sritys leidžia plėtotis viešam kosmopolitiškam gyvenimui tokiais būdais, kurie buvo neįmanomi tradiciškesnėse bendruomenėse[29]. Modernios miesto struktūros teikia įvairiausių galimybių individams ieškoti bendrų interesų ir sudaryti asociacijas, lygiai taip pat duoda daug šansų puoselėti įvairius interesus ar apskritai siekius.

Kiek tai susiję su „viešuoju" gyvenimu platesne prasme, turime atsiminti, kad gyventojų masė ankstyvuoju modernybės tarpsniu turėjo mažai teisių dalyvauti tiek politikoje, tiek ir ekonomikoje. Pagal klasikinę kapitalistinę darbo sutartį darbininkas, žengdamas pro gamyklos vartus, visą savo darbo jėgos kontrolę perleisdavo darbdaviui; teisė burtis į profesines sąjungas ir didelė dalis galimybių, kurias iškovojo darbininkų judėjimas, radosi tik per labai ilgą laiką. Panašiai, norint išsikovoti teisę

efektyviai politiškai dalyvauti vietos ir centrinėje valdžioje, prireikė daugelio metų. Kolektyvinis susitelkimas kitose srityse – pavyzdžiui, steigimas įvairių savišalpos organizacijų, kurių dabar yra daugumoje modernių visuomenių, – taip pat atsirado per labai ilgą laikotarpį ir aktyvią kovą. Žinoma, yra kita viso šito pusė, kuria domisi Sennettas ir Laschas: tai didžiulių biurokratinių organizacijų, įgyjančių savavališkas galias, augimas bei prekinės gamybos daroma įtaka, dėl kurios individas netenka galimybės kontroliuoti kasdienį gyvenimą. Vis dėlto šioms tendencijoms priešinamasi, o „biurokratinis kapitalizmas" iš vidaus daug nepastovesnis ir prieštaringesnis, negu mano šie autoriai.

Tiek Lascho, tiek ir daugelio kitų, kurie nustatė gana panašias kultūros diagnozes, darbuose galima įžiūrėti neadekvatų žmogiškojo veiksnio įvertinimą. Individas laikomas iš esmės pasyvia žlugdančių išorės socialinių jėgų auka ir pripažįstamas klaidinantis arba neteisingas požiūris į ryšius tarp veiklos mikroaplinkos ir patiriamų platesnių socialinių įtakų. Norint tinkamai paaiškinti veiklą modernybės sąlygomis, reikia išspręsti tris uždavinius. Būtina pripažinti, kad (1) labai apibendrintu požiūriu žmonės niekada pasyviai nesusitaiko su išorinėmis veiklos sąlygomis, jie daugiau ar mažiau be perstojo galvoja apie jas ir perkuria tas sąlygas atsižvelgdami į savo konkrečias aplinkybes; (2) kolektyvo, taip pat ir individo atžvilgiu egzistuoja, ir pirmiausia modernybės sąlygomis, didžiulės kolektyvinės apropriacijos sritys, didinančios socialinio gyvenimo refleksyvumą; (3) nėra pagrindo teigti, kad nors veiklos mikrosąlygos lanksčios, didesnės socialinės sistemos yra nekontroliuojama terpė. Šiek tiek detaliau panagrinėkime šiuos klausimus.

Jeigu nematysime, kad visi žmonės savinasi socialinį pasaulį, kurį jie kuria ir atkuria savo veiksmais, mums

nepavyks empiriškai suprasti, kokia žmogaus galios įgijimo prigimtis. Modernus socialinis gyvenimas nuskurdina individualią veiklą, tačiau padeda išmokti naudotis naujomis galimybėmis; jis kuria susvetimėjimą, bet tuo pat metu žmonės paprastai reaguoja priešiškai į socialines sąlygas, kurios jiems atrodo engėjiškos. Naujosios modernios institucijos kuria pasaulį, kuriame susipynę galimybės ir labai grėsmingi pavojai. Bet šis pasaulis nėra sandari aplinka, į kurią būtų neįmanoma įsibrauti. Nors abstrakčios sistemos giliai įsiskverbia į kasdienį gyvenimą, reakcijos į šias sistemas susieja individo veiksmus su neapibrėžtai plačiais socialiniais santykiais.

Įvairias priklausomybės formas, arba, mažiau provokuojamai kalbant – pasitikėjimą, skatina socialinio gyvenimo rekonstravimas per abstrakčias sistemas. Dėl globalinio kai kurių tokių sistemų masto jų daromo socialinio poveikio niekas visiškai nekontroliuoja ir jo rezultatai iš dalies konkrečiai nenumatomi. Vis dėlto daugeliu aspektų ekspertinių sistemų plėtra sukuria reapropriacijos galimybes, smarkiai pranokstančias tradicinių kultūrų turimas galimybes.

Panagrinėkime, pavyzdžiui, kaip pasikeitė šeimyninio gyvenimo būdas, formuojantis gryniesiems santykiams. Judith Stacey veikalas yra pavyzdžių šaltinis[30]. Ji parodo, kad individai, patiriantys tradicinių šeimos modelių irimą ir visus šių pokyčių keliamus pavojus, aktyviai žvalgosi naujos socialinės teritorijos ir kuria novatoriškas šeimyninių santykių formas. Stacey savo tyrimus atliko nerimą keliančioje ir greitai kintančioje socialinėje aplinkoje – Silicon Valley Kalifornijoje. Jos atliktas tyrimas labai refleksyvus: autorę dominantys individai įsitraukdavo į ilgalaikį dialogą su ja, ir jų nuomonės apie jų pačių pokalbio metu pateiktus duomenis ir apie patį tekstą sudaro pagrindinę tyrinėjimo ataskaitos dalį.

Stacey tiria dvi paplitusias darbininkų klasės giminystės sistemas, kurių atstovai, pasak autorės, „gyvena, myli, dirba ir nerimauja" Valley. Ji pažymi, kad moderni santuoka, kitaip negu tradicinė jos pirmtakė, priklauso nuo ilgalaikio savanoriško įsipareigojimo. Vaikų, kuriais reikia rūpintis, skaičius čia mažesnis negu anksčiau, o darbo pasidalijimas tarp vyrų ir moterų namuose ir už namų sienų nebėra labai griežtas. Socialinė aplinka, kurioje formavosi ir buvo palaikomi vedybiniai santykiai, tapo trikdanti ir nepastovi. Žinoma, rezultatas tas, kad daug individų jaučiasi apsupti ir pasiruošę mūšiui. Stacey aprašomų individų gyvenime rūpinimasis kasdieniu „išlikimu", kaip kad jį apibūdino Laschas, išryškėja pakankamai aiškiai. Vis dėlto tuo pat metu nepaprastai akivaizdu, kad tokia jų nuostata nebūtinai ar net galbūt retai skatina juos pabėgti į ribotą *Aš* pasaulį.

Priešingai, Stacey parodo, kaip aktyviai individai iš naujo struktūrina naujas giminės ir giminystės formas iš ankstesnių šeimos gyvenimo formų liekanų. Šios permainos nebūna tik lokalinės ir, aišku, jos nėra trivialios: iš esmės tai yra masinis institucijų perkūrimo procesas, kurio priešaky – su tuo susiję žmonės. Kuriamos „persitvarkančios šeimos", kurios nebėra organizuojamos ankstesnio lyčių skyrimo pagrindu; o skyrybos, užuot formavusios bedugnę tarp ankstesnių ir būsimų gyvenimo būdų, dabar pasitelkiamos kaip priemonė kurti ryšių tinklus, sutelkiančius naujus ir buvusius partnerius, biologinius vaikus ir povaikius, draugus ir kitus giminaičius. Narcisizmas nėra savybė, kuri kiek nors aiškiau atsiskleistų tokiuose kaip Stacey darbuose. Čia individai atrodo ne bėgantys nuo išorinio socialinio pasaulio, bet drąsiai jam atsiveriantys.

Šiek tiek nuodugniau aptarkime, kaip Laschas apibūdina „mūsų laikų narcizišką asmenybę". Jis aiškina, kad

„patologinio narcisizmo" bruožų gausu „kasdieniame mūsų amžiaus gyvenime" ir jie akivaizdūs[31]. Narcisizmas yra „milžiniškų objektų vaizdinių perėmimas, tai gynyba nuo nerimo ir kaltės"[32]. Tai reakcijos pobūdžio darinys, susiformavęs kaip priemonė gintis nuo baimės būti apleistam. Narcizo nevaldo griežta internalizuota sąžinė arba kaltė; jis yra „chaotiškesnio ir impulsyvesnio charakterio" ir jam reikia, kad kiti juo žavėtųsi, nors jis ir kratosi intymumo. Narcizą kankina „persekiojantis tuštumos jausmas ir gelminis savigarbos sutrikimas". Narcisizmas yra gynybinė strategija, kuri, Lascho nuomone, padeda prisitaikyti prie grėsmingo modernaus pasaulio. Narcizas anuliuoja ryšį tiek su praeitimi, tiek ir su ateitimi ir psichiškai jas „sunaikina". Tai jo atsakas į grėsmę, kurią dabar kelia pasaulis, ir į baimę, kad „viskas gali baigtis".

Kelia nuostabą tai, kad Laschas mažai kalba apie paprastai vienu iš pagrindinių laikomą narcisizmo elementą – ryšį tarp *Aš* ir kūno. Pasakojimas apie Narcizą pabrėžia, kad jis garbino savo išvaizdą; ir dažniausiai, diskutuojant apie narcisizmą kaip apie asmenybės bruožą ar tipą, individo santykis su savo kūno išvaizda pagrįstai laikomas pamatiniu dalyku. Kūno puoselėjimas pagal dietos, aprangos, veido išvaizdos ir kitus faktorius yra bendras šiuolaikinio socialinio gyvenimo stiliaus bruožas. Kiek šie dalykai reprezentuoja narcisizmo formą? Šiame ir ankstesniuose skyriuose išdėstyta analizė yra atsakymo pagrindas. Kūno nebegalima daugiau tik „pripažinti", maitinti ir puošti pagal tradicinį ritualą; jis tampa asmens tapatumo refleksyvinio projekto branduoliu. Tad nuolatinis rūpestis dėl kūno tobulumo rizikos kultūros sąlygomis – esminis modernaus socialinio elgesio aspektas. Kaip buvo pabrėžta anksčiau, nors kūno parodymo būdai turi būti formuojami iš galimybių rinktis

gyvenimo stilių įvairovės, pats alternatyvų rinkimasis nėra pasirinkimo reikalas: tai neatskiriamas asmens tapatumo konstravimo elementas. Vadinasi, gyvenimo planavimas atsižvelgiant į kūną nebūtinai yra narciziškumas, tai normalus dalykas potradicinėje socialinėje aplinkoje. Kaip ir kiti asmens tapatumo refleksyvumo aspektai, kūno planavimas daug dažniau susijęs su išorės pasauliu negu su gynybiniu traukimusi nuo jo.

Narcisizmą klinikiniu požiūriu reikėtų traktuoti kaip vieną iš kelių būdingų kūno patologijų, kurias tam tikru mastu skatina modernus socialinis gyvenimas. Narcisizmą kaip asmenybės deformaciją lemia nesugebėjimas įgyti pamatinį pasitikėjimą. Taip atsitinka ypač tada, kai vaikui nepavyksta patenkinamai pripažinti savo pirminio globėjo autonomijos ir jis nesugeba aiškiai atskirti savo paties psichikos ribų. Susiklosčius tokioms aplinkybėms, visagalybės ir savo vertės jausmai turbūt kaitaliosis su priešingais – tuštumos ir nevilties jausmais. Sulaukus pilnametystės, šie bruožai padeda susiformuoti tokiam individo tipui, kuris turi polinkį į neurotinę priklausomybę nuo kitų, ypač palaikydamas savo savigarbos jausmą, ir kuris vis dėlto nepakankamai autonomiškas, kad galėtų veiksmingai su jais bendrauti. Mažai tikėtina, kad toks asmuo sugeba deramai apmąstyti, kokius pavojus kelia modernaus gyvenimo sąlygos. Tad jis, ko gero, bus priklausomas nuo kūno patrauklumo puoselėjimo ir galbūt nuo asmeninio žavesio – kaip priemonių, padedančių kontroliuoti gyvenimo pavojus. Pagrindine varomąja narcisizmo jėga, jeigu tęstume anksčiau pradėtą diskusiją, galėtume laikyti gėdą, o ne kaltę. Besikaitaliojantys didybės ir bevertiškumo jausmai, kuriuos narcizas turi įveikti, iš esmės yra reakcijos į trapų asmens tapatumą, kurį gali užgožti gėda.

Įvertindami narcisizmo vyravimą vėlyvojoje modernybėje, privalome kruopščiai atskirti suprekintų vaizdinių pasaulį, apie kurį dažnai kalba Laschas, nuo tikrųjų individų reakcijų. Kaip matėme, Laschas mano, kad žmonės labai pasyviai reaguoja – šiuo atveju į apgaulingų reklaminių vaizdinių pasaulį. Iš tikrųjų Laschas, be kitų dalykų, labiausiai pabrėžia pasyvumą ir priklausomybę nuo vartotojiško kapitalizmo institucijų. Vis dėlto, nors, be abejo, daroma stipri, bet suprekinanti įtaka, vargu ar žmonės, kuriuos ji veikia, nekritiškai ją suvokia.

Psichoterapijos taikymas

Baigdami trumpam sugrįžkime prie Lascho analizuojamo psichoterapijos klausimo, kurį jis nagrinėjo, nors ir remdamasis psichoanalitine teorija, pirmiausia negatyviu aspektu – kaip priklausomybės nuo ekspertų formą. Užuot nagrinėję Lascho pažiūras tiesiogiai šiuo klausimu, galėtume imtis iš dalies palyginamo požiūrio, kuris dėstomas garsiuose Philipo Rieffo veikaluose[33]. Rieffas psichoterapijos iškilimą sieja su sekuliarizacija ir tuo, ką jis traktuoja kaip moralės stoką, kurią lėmė tradicinės religijos silpnėjimas. Tai, ką jis vadina „psichoterapine kontrole", padeda išlaikyti tam tikrą „adekvataus socialinio funkcionavimo" lygį tokioje aplinkoje, kurioje religija daugiau nebelaiduoja tvirtų principų. Seniau nelaimingi žmonės ieškodavo paguodos bažnyčioje, dabar jie kreipiasi į arčiausiai esantį psichoterapeutą. Pasinaudodamas psichoterapijos priemonėmis, asmuo stengiasi tapti „sveiku *Aš* išprotėjusiame pasaulyje, integruota asmenybe branduolinės fizikos amžiuje, tyliu atsaku į garsius sprogimus"[34]. Psichoterapijos tikslas – sukurti pasitikintį ir klestintį individą, nejaučiantį aukštesnių moralinių principų; didžią-

sias gyvenimo mįsles ji iškeičia į kuklų ir ilgalaikį gerovės jausmą. Kaip nurodo Rieffas, „svarbu toliau gyventi“[35].

Šis požiūris iš dalies pagrįstas, bet jį reikia iš esmės performuluoti. Pirmiausia mes pažymėtume, kad psichoterapija nekopijuoja ankstesnių laikų, o ypač religijos, „autoritetų“. Nėra autoritetingo psichoterapijos varianto. Kaip nurodėme, kiekvienas, ieškantis psichoterapijos, susiduria su beveik neišsemiama įvairių mokyklų, praktikų ir filosofijų įvairove, o daugelis šių mokyklų radikaliai tarpusavy nesutaria. Klasikinė psichoanalizė atrodo turinti pirmenybę intelektualų ginčuose dėl terapijos modelių, ir tai daugiau duoklė Freudo genijui, negu iš tikrųjų koks nors visuotinis pripažinimas, kad ši konkreti psichoterapijos versija yra legitimiškesnė ar efektyvesnė negu kitos. Todėl psichoterapija yra, ko gero, specifinė brandžios modernybės sąlygomis reikšmingų dilemų ir praktikų išraiška, o ne reiškinys, užimantis tradiciškesnių socialinių ar moralinių formų vietą.

Ar psichoterapija yra vienintelė priemonė, padedanti nepatenkintiems individams prisitaikyti prie ydingos socialinės aplinkos? Ar tai tiesiog siauras ikimoderniomis sąlygomis vyraujančių stipresnių saitų pasaulietinis pakaitalas? Neneigiame, kad psichoterapija gali būti indulgencija ir galbūt gali skatinti narcizišką atsiribojimą. Dauguma psichoterapijos formų atima laiko ir pinigų; tam tikru mastu psichoterapija yra privilegijuotųjų puoselėjama pramoga.

Vis dėlto psichoterapija yra kur kas daugiau negu tai[36]. Psichoterapija yra ekspertinė sistema, smarkiai implikuojama refleksyviniame *Aš* projekte: tai modernybės refleksyvumo reiškinys. Terapija psichoanalizės pavidalu buvo plėtojama kaip priemonė, padedanti įveikti asmenybės patologiją. Ji buvo formuojama retorikos apie „ligas“ ir „vaistus“ pagrindu, o dėl psichoterapijos – taip pat ir klasiki-

nės psichoanalizės – gydomųjų savybių tebėra sarkastiškai ginčijamasi. Tačiau ne tai lemia didžiausią psichoterapijos svarbą vėlyvosios modernybės sąlygomis. Psichoterapiją dera suprasti kaip gyvenimo planavimo metodologiją. Šiandienos „veiksnus individas" ne tik gerai supranta save, bet pajėgus dabartinius interesus ir ateities projektus suderinti su psichologiniu praeities paveldu. Psichoterapija nėra tik priemonė prisitaikyti. Psichoterapija kaip apibendrinto pobūdžio refleksyvumo išraiška visiškai atskleidžia modernybės sukeltus sutrikimus ir abejones. Tuo pat metu ji bendrininkė to galimybių ir pavojų mišinio, kuris būdingas vėlyvosios modernybės tvarkai. Psichoterapija gali skatinti priklausomybę ir pasyvumą, tačiau ji gali ir padėti įsipareigoti bei reaproprijuoti.

Vis dėlto psichoterapijos fonas – patyrimo sekvestravimas ir vidujai referentinės modernybės sistemos. Nestebina, kad daug terapijų, nors ne visos, pirmiausia linkusios kontroliuoti. Jos refleksyvinį *Aš* projektą interpretuoja vien asmens apsisprendimo aspektu, taigi patvirtindamos ir net pabrėždamos gyvenimo atskyrimą nuo išorinių moralinių motyvų.

6

AŠ IŠMĖGINIMAI

Aš brandžios modernybės sąlygomis nėra minimalus *Aš*, o suvokimas, kad esama plačių saugumo sričių, susikerta – kartais subtiliai, kartais atvirai trikdomai – su bendraisiais nerimo šaltiniais. Neramumo, blogos nuojautos ir nevilties jausmai individo patirtyje gali susipinti su tikėjimu kai kurių socialinės ir techninės sistemos formų patikimumu. Remdamiesi plėtota analize, aptarkime tokius jausmus skatinančias priežastis.

Rizikos ir abejonės įtaka

Radikali abejonė prasiskverbia į daugumą kasdienio gyvenimo aspektų bent jau kaip fono reiškinys. Svarbiausias jos sukeliamas padarinys yra tas, kad nespecialistai turi rasti aukso vidurį tarp prieštaringų konkuruojančių abstrakčių sistemų teiginių. Tačiau abejonė taip pat turbūt kelia ir difuziškesnį nerimą. Turint aiškų tikėjimą – ypač tokį, kuris siūlo visapusišką gyvenimo stilių, gali sumažėti toks nerimas. Bet turbūt net tarp pačių didžiausių religinių fundamentalistų retai būna tokių, kurie visiškai pabėgtų nuo radikalios abejonės. Šiandien neįmanoma nesuvokti, kad gyvenimas pagal kurio nors tikėjimo keliamus reikalavimus tėra vienas pasirinkimas iš dauge-

lio galimų. Kaip tik moralinis pasipiktinimas, kurį „tikras tikintysis" jaučia autsaideriams, tikrai dažnai išreiškia šiam tikėjimui būdingą nerimą, o ne tvirto atsidavimo „reikalui" jausmą.

Gyvenimas pasaulietinėje rizikos kultūroje yra iš esmės permainingas, o nerimo jausmai gali ypač prasiveržti lemtingais momentais. Kaip minėjome anksčiau, gyvenimo rizikos kultūroje sunkumai nereiškia, jog dabar kasdienis gyvenimas nėra saugesnis negu kad ankstesnėse epochose – net ir suinstitucintoje rizikos aplinkoje. Šie sunkumai susiję su nerimu, kurį sukelia pats galvojimas apie riziką bei „neįtikimų" atsitiktinumų atsijojimo, darančio gyvenimo planavimą apskritai įmanomą, problema. „Atsijoti" – apsauginio kokono uždavinys, bet neįmanoma lengvai nubrėžti ribos tarp „gerai pagrįsto" pasitikėjimo dabarties ir ateities įvykiais ir pasitikėjimo, kuris nėra toks tvirtas; šis faktas būdingas pasitikėjimo kaip reiškinio, kuris „suskliaudžia į skliaustus nežinojimą", prigimčiai. Sąmoningas ir dažnai kūrybiškas manipuliavimas šia riba yra viena svarbiausių paskatų pradėti apgalvotai rizikuoti. Tačiau kai skiriamosios ribos negalima panaudoti šiurpuliui ir jauduliui sukelti, tada ji lieka nerimo židiniu.

Rizikos įvertinimas – lemiamas dalykas kolonizuojant ateitį. Tuo pat metu jis neišvengiamai atveria asmeniui tai, kas nežinoma. Tam tikrose rizikos situacijose galima gana tiksliai apskaičiuoti individo tykančios rizikos elementą. Netgi tada ir netgi tariant, kad su konkrečia veikla ar strategija siejamas rizikos elementas mažas, individas, sutikdamas rizikuoti, priverstas sutikti, jog bet kuri situacija gali būti vienas iš tų atvejų, kai „einasi blogai". Paprastai tai nekelia rūpesčių, kai asmens pamatinio pasitikėjimo jausmas yra tvirtas. Tačiau kai jo pamatinio pasitikėjimo jausmas trapus, tai jis gali nepakelti minties

net apie mažą riziką, ypač jeigu ši susijusi su jo labai puoselėjamu tikslu.

Vis dėlto yra daug atvejų, kai neįmanoma iki galo įvertinti rizikingumo, taip pat tokių atvejų, kai ekspertai nesutaria, gal net radikaliai, dėl to, kokius pavojus kelia tam tikra veikla. Gyvenimas pasaulietinėje rizikos kultūroje pasunkėja dėl gyvenimo stiliaus pasirinkimo svarbos. Asmuo gali ieškoti prieglobsčio rinkdamasis tradicinį arba esamą gyvenimo stilių, kuris tampa priemone sumažinti priešingu atveju galintį jį užpulti nerimą. Bet dėl jau nurodytų priežasčių tokios strategijos teikiamas saugumas turbūt bus ribotas, nes individas negali nesuvokti, kad toks pasirinkimas tėra viena iš daugelio galimybių.

Dauguma žmonių, suvokdami labai grėsmingus pavojus, turbūt kursto savo neaiškų nerimą. Ir šiuo atveju pamatinis pasitikėjimas yra lemtingas – nuo jo priklauso, ar toks nerimas intensyviai ir nuolatos kamuoja individą, ar ne. Niekas negali įrodyti, kad nėra „racionalu" nuolatos nerimauti dėl galimybės kilti ekologinei katastrofai, branduoliniam karui ar dėl to, jog žmoniją niokos iki šiol dar nenumatytos nelaimės. Vis dėlto žmonės, kiauras dienas nerimaujantys dėl tokių galimybių, nėra laikomi „normaliais". Dauguma žmonių sėkmingai suskliaudžia į skliaustus tokias galimybes ir tęsia savo kasdienę veiklą, o taip iš dalies, be abejonės, yra todėl, kad, jų vertinimu, realiai gresiantis pavojus yra labai menkas. Bet taip yra ir todėl, kad tik ką minėti pavojai priskiriami likimui – tai vienas iš fortūnos sugrįžimo vėlyvojoje modernybėje aspektų. Asmuo gali išmesti tokius atsitiktinumus iš galvos ir tarti, kad viskas baigsis gerai ar bent jau, įvykus kokiai nors globalinei katastrofai, svarbiausias smūgis teks kitiems; arba jis turi alternatyvą – pasitiki, kad vyriausybės ir kitos organizacijos veiksmingai susidoros su iškylančiomis grėsmėmis.

Apokalipsė tapo banalybe – žmonijos egzistavimui kylančių pavojų statistinių parametrų rinkiniu. Tam tikra prasme visi žmonės turi gyventi gresiant kilti tokiems pavojams, net jeigu jie aktyviai padeda su jais kovoti – pavyzdžiui, buriasi į spaudimą darančias grupes arba socialinius sąjūdžius. Bet nepanašu, kad koks nors uždarinėjimas į skliaustus galėtų apskritai įveikti pamatinį nerimą, kurį kelia pasaulis, galintis susinaikinti tiesiogine šio žodžio prasme. Lascho aprašomas „išlikimo" motyvas sieja tokį visuotinį nerimą su gyvenimo planavimu, kurį individai atlieka siauresniuose savo veiklos kontekstuose. Pasitenkinimas, kurį individas patiria „išlikdamas", pirmiausia kyla įveikiant refleksyviai organizuojamos gyvenimo karjeros sunkumus. Bet jis tikrai susiplakęs ir su bendresnio pobūdžio nerimu, ar pavyks kolektyviai išgyventi ypatingų pavojų kupiname pasaulyje. Turima daug duomenų, rodančių, kad nesąmoninga baimė, jog „viskas baigsis", būdinga daugeliui gyventojų grupių ir ypač aiškiai prasiveržia vaikų fantazijose ir sapnuose[1].

Ontologinis saugumas, nerimas ir patyrimo sekvestravimas

Modernybės sukeltos permainos susijusios su globalizuojančiais poveikiais, o stiprus pojūtis, kad esi nešamas didžiulių globalinės transformacijos bangų, kelia nerimą[2]. Svarbesnis yra faktas, kad toks pokytis yra ir intensyvus: jis vis labiau pasiekia pačius individo veiklos ir asmens sąrangos pagrindus. Tačiau priešingai Lascho atliktos analizės esmei, niekas negali lengvai apginti saugaus „lokalinio gyvenimo", atskirto nuo didesnių socialinių sistemų ir organizacijų. Norint kontroliuoti permainas gyvenimo stiliaus aspektu, reikia įsitraukti į socialinį pasaulį, o ne trauktis nuo jo.

Supratimas, jog modernybės prigimtis yra tarsi griaunamoji, leidžia pakankamai paaiškinti, kodėl brandžios modernybės sąlygomis krizė tampa normaliu reiškiniu. Šia tema daug prirašyta, ir čia nėra reikalo to kartoti. „Krizė" skamba kaip didelė suirutė arba gresianti suirutė esant tam tikrai dalykų padėčiai – pradinė žodžio reikšmė, atėjusi iš medicinos konteksto, reiškė gyvybei pavojingą ligos fazę[3]. Tačiau moderniomis socialinėmis sąlygomis tiek individualios, tiek ir kolektyvinės krizės darosi daugiau ar mažiau endeminės. Iš dalies tai yra retorinis efektas: nuolatos ir iš esmės besikeičiančioje sistemoje susiklosto daug aplinkybių, kurias galima apytikriai traktuoti kaip „krizes". Bet jis nėra vien retorinis. Daugeliu aspektų modernybei būdingas vidinis polinkis į krizes. „Krizė" prasideda visada, kai tik svarbūs individo ar kolektyvo gyvenimui tikslai staiga pasirodo esą ne tie. Krizės šiuo požiūriu tampa „normalia" gyvenimo dalimi, bet jų negalima paversti rutina dėl pačios jų esmės.

Tam tikrais aspektais, norint psichologiškai susidoroti su viską apėmusiomis krizėmis, gali pakakti tam tikro rezignuojančio pobūdžio nuovargio nuo pasaulio, bet ši nuostata galima tik turint likimo sampratą. Tačiau neįmanoma šitaip traktuoti daugelio krizinių situacijų, net ir tų, kurios visai nepaliečia individo, nes jos daro įtaką individo gyvenimo aplinkybėms. Pavyzdžiui, asmuo gali skaityti apie pasikartojančias politines krizes ir galbūt su panieka žvelgti į politikų sugebėjimą užkirsti joms kelią. Bet daugelis tokių krizių daro tiesioginę įtaką paties asmens veiklai ir galimybėms, nes jos, pavyzdžiui, sąlygoja ekonomikos problemas, didelį nedarbą arba sunkumus aprūpinant būstu. Taigi, į krizes linkusi brandžios modernybės prigimtis turi trikdančių padarinių dviem atžvilgiais: ji kursto bendrą netikrumo atmosferą, keliančią

nerimą individui, kad ir kiek šis stengtųsi apie ją negalvoti; ir ji neišvengiamai stumia kiekvieną į aibę daugiau ar mažiau reikšmingų krizinių situacijų, galinčių kartais kelti grėsmę pačiam asmens tapatumo branduoliui.

Patyrimo sekvestravimas padeda užkirsti kelią daugeliui nerimo formų, kurios antraip keltų grėsmę ontologiniam saugumui. Bet padeda didele kaina. Egzistenciniai klausimai ir abejonės pažadina kai kurias fundamentaliausias nerimo formas, su kuriomis tik gali susidurti žmonės. Apskritai modernybės sąlygomis su tokiais klausimais nereikia susidurti tiesiogiai: jie instituciškai „atidedami į šalį", ir jų nesprendžia individas kaip asmenybė. O dėl nerimo kontrolės, tai šios situacijos padariniai paradoksalūs. Viena vertus, įprastomis sąlygomis individas sąlygiškai apsaugomas nuo problemų, kurios kitu atveju iškiltų kaip keliantys nerimą klausimai. Kita vertus, lemtingais momentais arba kitokių, asmeninių krizių atvejais ontologinio saugumo jausmas, matyt, tučtuojau bus deformuotas.

Psichologiniu požiūriu patyrimo sekvestravimą, pasitikėjimo ir intymumo siekį sieja glaudžios sąsajos. Abstrakčios sistemos padeda puoselėti kasdienį saugumą, bet į tokias sistemas investuotas pasitikėjimas, kaip pabrėžiau anksčiau, teikia individui nedaug psichologinio pasitenkinimo; pasitikėjimas suskliaudžia į skliaustus nežinojimą, bet neteikia moralinio pasitenkinimo, kurį gali duoti pasitikėjimas asmenimis.

Patyrimo sekvestravimas sukuria regimybę, jog gyvenimo aplinkybės tarsi kontroliuojamos, ir jį, ko gero, reikia sieti su ilgalaike psichine įtampa. Juk egzistencinės problemos liečia pamatinius kiekvieno žmogaus gyvenimo aspektus; institucinis slopinimas jokiu būdu negali būti absoliutus. Čia galime įžvelgti stipraus emocinio neri-

mo priežastį, ypač kai šis nerimas nagrinėjamas labai grėsmingų pavojų fone. Atramos taškų praradimas, kurį lemia vidujai referentinių sistemų plėtra, kelia moralinį nerimą, kurio individai niekada negali iki galo įveikti.

Grynasis santykis: stresai ir įtampa

Refleksyviniame *Aš* projekte asmens tapatumo naratyvas yra iš esmės trapus. Uždavinys susikurti savitą tapatumą gali būti itin naudingas psichologiškai, bet akivaizdu, kad jis yra ir našta. Asmens tapatumą reikia kurti ir daugiau ar mažiau nuolatos pertvarkyti kintančios kasdienio gyvenimo patirties ir ardomųjų modernių institucijų tendencijų fone. Negana to, tokio naratyvo palaikymas daro tiesioginę įtaką kūnui ir asmeniui, o iš dalies padeda juos ir konstruoti.

Stresai daro tiesioginį poveikį asmeninio gyvenimo sričiai. Grynieji santykiai, kaip ir daugelis kitų brandžios modernybės aspektų, yra dviprasmiai. Jie teikia galimybę ugdyti pasitikėjimą, grindžiamą savanoriškais įsipareigojimais ir padidėjusiu intymumu. Kai toks pasitikėjimas įgyjamas ir yra palyginti tvirtas, jis turi stabilizuojantį psichologinį poveikį, nes pamatinis pasitikėjimas ir globojančių asmenų patikimumas glaudžiai tarpusavyje susiję. Kadangi šios sąsajos apima saugumo jausmą tiek objektų pasaulyje, tiek ir asmeninių santykių srityje, jos yra labai svarbios. Grynasis santykis yra svarbiausia aplinka, leidžianti kurti refleksyvinį asmens projektą, nes jis laiduoja organizuotą ir nuolatinį savęs supratimą ir kartu jo reikalauja, o šis savęs supratimas yra priemonė patvariam ryšiui su kitu garantuoti. Žinoma, esama ir patvarių, beveik nesimetriškų santykių, kada abu asmenis pavergia jų abiejų savybės, nors iš pažiūros jomis bjaurimasi (bendra pri-

klausomybė). Bet grynajam santykiui būdingos simetriškumo tendencijos nėra vien idealas: jos dideliu mastu būdingos pačiai šio santykio prigimčiai.

Psichoterapijos atsiradimas glaudžiai susijęs su grynojo santykio formavimusi, bet ne vien todėl, ar net ne todėl, kad psichoterapinis darbas gali padėti gydyti psichologinę žalą, kurią gali padaryti tokie santykiai. Psichoterapijos svarbumas parodo, kad kuo labiau pradeda dominuoti grynieji santykiai, tuo lemtingesnis darosi gelminis savęs supratimas, leidžiantis pačiam asmeniui jaustis „gerai". Juk savitvarda yra sąlyga atsiskleisti, o kaip tik tai leidžia grynajame santykyje rastis vilčiai (įsipareigojimui) ir pasitikėjimui.

Tačiau grynieji santykiai ir intymių ryšių tinklas, su kuriuo jie susiję, milžiniška našta užgriūva *Aš* vientisumą. Kadangi santykis neturi išorinių referentų, moraliniu požiūriu jį sutelkia tik jo „autentiškumas": autentiškas asmuo yra toks, kuris pažįsta save ir sugeba diskursyviai ir per elgesį atskleisti tą pažinimą kitam. Autentiškas santykis su kitu gali būti pagrindinis moralinės paramos šaltinis, ir iš esmės vėlgi todėl, kad jis potencialiai integruotas su pamatiniu pasitikėjimu. Bet atkirstas nuo išorinių moralės kriterijų, grynasis santykis kaip saugumo šaltinis pažeidžiamas lemtingais momentais ir kitais svarbiausiais pereinamaisiais gyvenimo tarpsniais.

Maža to, grynasis santykis užkerta kelią vidinei įtampai ir net prieštaravimams. Pačia savo esme jis yra socialinis santykis, kurį galima panorėjus nutraukti, ir jis palaikomas tik tol, kol pakankamai psichologiškai tenkina kiekvieną individą. Viena vertus, jis kelia reikalavimą įsipareigoti ne tik kitam individui, bet ir pačiam socialiniam santykiui: tai irgi iš esmės būdinga grynajam santykiui. Kita vertus, tokį santykį galima savo noru nutraukti, o

abi šalys pripažįsta jį esant „gerą tik iki atskiro pranešimo". Galimybė nutraukti santykį, kurią galbūt savo noru sukuria pats individas, yra paties įsipareigojimo horizonto dalis. Nestebina tai, kad grynojo santykio kontekstuose siaučia įniršis, pyktis ir depresijos jausmai, o konkrečiomis sąlygomis intymumas gali psichologiškai daugiau kelti nerimą, negu teikti pasitenkinimą.

„Gyvenimas pasaulyje": asmens dilemos

Vėlyvosios modernybės sąlygomis mes gyvename „pasaulyje" kitokia prasme negu ankstesnėse istorijos epochose. Kiekvienas vis dar gyvena vietos gyvenimą, o kūno suvaržymai garantuoja, kad visi individai visą laiką lokalizuoti laike ir erdvėje. Tačiau vietos transformacijos bei nuotolio įsiveržimas į lokalią veiklą kartu su medijuoto patyrimo ypatinga svarba radikaliai keičia tai, kas iš tikrųjų yra „pasaulis". Keičiasi tiek individo „fenomenalus pasaulis", tiek ir bendras socialinės veiklos pasaulis, kuriame vyksta kolektyvinis socialinis gyvenimas. Nors visi gyvename vietos gyvenimą, fenomenalūs pasauliai daugiausia yra tikrai globalūs.

Sunku apibūdinti fenomenalius individų pasaulius, ypač abstrakčiai. Kiekvienas asmuo selektyviai reaguoja į įvairius tiesioginio ir medijuoto patyrimo, sudarančio *Umwelt*, šaltinius. Daugmaž tvirtai galime pasakyti tik tai, jog tik labai retais atvejais fenomenalus pasaulis vis dar atitinka įprastinę aplinką, kuroje individas juda fiziškai. Vietinės aplinkos visiškai persmelktos tolimų įtakų, ir nesvarbu, ar tai laikoma priežastimi nerimauti, ar tiesiog yra pripažįstama rutiniška socialinio gyvenimo dalimi. Visi individai aktyviai, nors jokiu būdu ne visada sąmoningai, selektyviai įtraukia daugelį medijuoto patyrimo

elementų į savo kasdienį elgesį. Tai niekada nebūna atsitiktinis ar pasyvus procesas, kaip būtų galima manyti remiantis koliažo efekto vaizdiniu. Pavyzdžiui, laikraštis pateikia informacijos koliažą lygiai taip pat, kaip – tik platesniu mastu – jį pateikia ir visas kokioje nors srityje arba šalyje pardavinėjamų laikraščių pluoštas. Tačiau kiekvienas skaitytojas primeta tai įvairovei savąją tvarką pasirinkdamas, kurį laikraštį skaityti – ir apskritai, ar skaityti – ir aktyviai atrinkdamas jo turinį.

Iš dalies medijuotos informacijos perėmimas priklauso nuo susiformavusių įpročių ir jam taikomas principas vengti kognityvinio disonanso. Tai reiškia, kad gaunamos informacijos perteklius sumažinamas vadovaujantis rutiniškomis nuostatomis atmesti arba perinterpretuoti potencialiai trikdančias žinias. Negatyviai vertinant, į tokį uždarumą būtų galima žvelgti kaip į prietarą, atsisakymą rimtai domėtis tais požiūriais ir idėjomis, kurie skiriasi nuo individo jau turimų požiūrių ir idėjų; tačiau, kitu aspektu žvelgiant, disonanso vengimas – tai tas pats apsauginis kokonas, padedantis palaikyti ontologinį saugumą. Juk net prietaringiausiam ir siauriausio akiračio asmeniui reguliarus sąlytis su kasdieniame gyvenime glūdinčia medijuota informacija šiandien yra pozityvi patirtis : tai būdas interpretuoti informaciją kasdienio gyvenimo rutinoje. Aišku, individai labai skiriasi pagal tai, kiek jie atviri naujoms pažinimo formoms ir kiek sugeba toleruoti tam tikro masto disonansą. Bet visi fenomenalūs pasauliai yra aktyviai sukurti dariniai ir visų jų – tiek pačių lokaliausių, tiek ir pačių kosmopolitiškiausių gyvenimo būdų – pagrindas yra ta pati pamatinė psichodinamika.

„Gyvenimas pasaulyje", kai tas pasaulis yra vėlyvosios modernybės pasaulis, susijęs su įvairiausia asmens patiriama įtampa ir aibe jo tykančių sunkumų. Lengviau-

sia šią įtampą ir sunkumus analizuoti traktuojant juos kaip dilemas, kurios turėtų būti vienaip ar kitaip išspręstos, jeigu stengiamasi išsaugoti nuoseklų asmens tapatumo naratyvą.

Unifikacija – fragmentacija

Pirmoji dilema: *unifikacija ar fragmentacija?* Modernybė skaldo; ji taip pat suvienija. Tiek paties individo, tiek ir ištisų planetinių sistemų matu tendencijos išsibarstyti grumiasi su tendencijomis integruotis. Asmens atveju unifikacijos problema susijusi su asmens tapatumo naratyvo apsaugojimu ir rekonstravimu susiduriant su milžiniškais modernybės sukeltais intensyviais ir ekstensyviais pokyčiais. Daugumoje ikimodernių kontekstų patyrimo fragmentavimas nebuvo svarbiausias nerimo šaltinis. Pasitikėjimo santykiai buvo lokalizuojami ir mobilizuojami per asmeninius ryšius net ir tada, kai apskritai nebuvo intymumo moderniąja šio žodžio prasme. Tačiau potradicinės tvarkos sąlygomis randasi be galo daug galimybių, nes individas gali ne tik rinktis elgseną, bet ir jam „pasaulis tampa atviras". Kaip nurodėme anksčiau, „pasaulis" nėra darni laiko ir erdvės tvarka, neliečianti individo; ji veržiasi į esamybę per aibę įvairių kanalų ir šaltinių.

Tačiau klaida manyti, jog pasaulis „ne čia" yra iš esmės kuriantis susvetimėjimą ir engiantis tiek, kiek socialinės sistemos yra didelės arba erdviškai nutolusios nuo individo. Tokie reiškiniai gali dažnai artėti prie to, kad darytų unifikuojančią įtaką; jie daro ne vien fragmentuojantį poveikį asmeniui. Tolimi įvykiai gali tapti tokie pat ar net labiau žinomi negu artimi ir gali būti integruoti į asmeninio patyrimo sistemas. „Čia pat" esančios situacijos faktiškai gali būti miglotesnės negu didelio masto įvy-

kiai, darantys įtaką daugeliui milijonų žmonių. Aptarkime keletą pavyzdžių. Asmuo gali kalbėti telefonu su kitu asmeniu, esančiu už dvylikos tūkstančių mylių, ir kol trunka pokalbis, jis gali būti labiau susijęs su šio individo atsakymais, negu su kitais tame kambaryje sėdinčiais žmonėmis. Individas gali daugiau žinoti apie pasaulinio masto politinio lyderio išvaizdą, asmenybę ir politiką negu apie šalia gyvenantį kaimyną. Asmuo gali būti geriau susipažinęs su diskusijomis dėl globalinio atšilimo, negu žinoti, kodėl virtuvėje varva čiaupas. Tolimi arba didelio masto reiškiniai nebūtinai yra tik neaiškūs individo psichologinės sąrangos ir tapatumo „fono" faktoriai. Pavyzdžiui, nerimas dėl globalinio atšilimo gali iš dalies lemti asmens pasirinktą savitą gyvenimo stilių, nors šis asmuo ir nėra aplinkosaugos sąjūdžio aktyvistas. Taigi, jis galėtų atidžiai sekti mokslinius ginčus ir savo gyvenime taikytis prie tų praktinių priemonių, kurios siūlomos tų ginčų metu.

Akivaizdu, kad fragmentaciją skatina ta įtaka, kurią pabrėžė Bergeris ir kiti autoriai, tai – sąveikos kontekstų įvairėjimas. Daugelyje modernių situacijų individai susiduria su aibe skirtingų dalykų ir pakliūva į įvairias aplinkas, kuriose „tinkamo" elgesio formos gali būti skirtingos. Goffmanas paprastai laikomas šio reiškinio teoretiku par excellence. Kai tik individas užbaigia vieną susitikimą ir pradeda kitą, jis „save pateikdamas" jautriai prisitaiko prie konkrečios situacijos keliamų reikalavimų. Dažnai manoma, kad toks požiūris reiškia, jog individas turi tiek *Aš*, kiek yra skirtingų sąveikos kontekstų. Ši mintis šiek tiek primena poststruktūralistinius *Aš* aiškinimus, nors ir kilusi iš kitokios teorinės perspektyvos. Bet ir šiuo atveju nederėtų manyti, jog kontekstų įvairovė tiesiogiai ir neišvengiamai skatina *Aš* fragmentavimąsi, o ką jau

kalbėti apie to *Aš* dezintegravimąsi į daugelį *Aš*. Ši įvairovė lygiai taip pat gali, bent jau daugelyje situacijų, skatinti *Aš* integravimąsi. Situacija gana smarkiai primena anksčiau aptartą kaimo ir miesto gyvenimo kontrastą. Asmuo gali naudotis įvairove siekdamas susikurti savitą tapatumą, kuris į integruotą naratyvą pozityviai įtraukia elementus iš įvairių kontekstų. Vadinasi, kosmopolitiškas asmuo semiasi stiprybės kaip tik iš to, kad įvairiuose kontekstuose jis jaučiasi kaip namie[4].

Unifikacijos–fragmentacijos dilema, kaip ir kitos dilemos, kurias aptarsime vėliau, turi savų patologijų. Viena vertus, randame tokį asmenį, kuris konstruoja savo tapatumą remdamasis fiksuotų įsipareigojimų rinkiniu ir naudojasi juo tarsi filtru reaguodamas į aibę skirtingų socialinių aplinkų arba jas aiškindamas. Toks asmuo yra rigidiškas tradicionalistas maniakine prasme ir neigia bet kokį konteksto reliatyvumą. Kita vertus, kai asmuo ištirpsta įvairiausiuose veiklos kontekstuose, tada turime reikalą su adaptyvia reakcija, kurią Erichas Frommas apibūdino kaip „autoritarinį konformizmą". Frommas jį aprašo šitaip:

> Individas liaujasi buvęs savimi; jis visiškai perima asmenybės tipą, kurį jam siūlo kultūros modeliai; todėl jis tampa lygiai toks pat, kaip kiti, ir toks, kokį jie tikisi jį matyti...šį mechanizmą galima palyginti su apsaugine spalva, kurią įgyja kai kurie gyvūnai. Jie tokie panašūs į juos supančią aplinką, kad sunku juos iš jos išskirti[5].

Galėtume teigti, jog tokiomis aplinkybėmis netikras *Aš* užgožia ir nustelbia originalų mąstymą, jausmą ir norą, kurie išreiškia tikrąsias individo motyvacijas. Tai, kas lieka iš tikrojo *Aš*, suvokiama kaip tuščia ir neautentiška. Tačiau šio vakuumo negali užpildyti daugeliu „pseudo-aš", kuriuos individas įveda į žaidimą skirtinguose kon-

tekstuose, nes šiuos *Aš* stimuliuoja tiek kitų asmenų reakcijos, tiek ir vidiniai asmens įsitikinimai. Tokio asmens ontologinis saugumas pagrįstas lygiai taip pat silpnai kaip ir griežtojo tradicionalisto. Individas jaučiasi psichologiškai saugus dėl savojo *Aš* tapatumo tik tiek, kiek kiti pripažįsta jo elgesį esant deramą arba protingą.

Bejėgiškumas – apropriacija

Antroji dilema: *bejėgiškumas ar apropriacija?* Bene vienintelė tema, sutelkusi beveik visus autorius, rašiusius apie asmenį modernioje visuomenėje, – teiginys, kad individas patiria bejėgiškumo jausmą susidurdamas su įvairiu ir didelio masto socialiniu pasauliu. Manoma, kad priešingai negu tradiciniame pasaulyje, kuriame individas iš esmės kontroliavo daugelį jo gyvenimą formuojančių poveikių, moderniose visuomenėse tą kontrolę perėmė išorės agentūros. Marxo apibrėžta susvetimėjimo sąvoka buvo atramos taškas analizuojant šią problemą. Plėtojantis gamybinėms jėgoms, ypač kapitalistinės gamybos sąlygomis, individas savo gyvenimo sąlygų kontrolę perleidžia mašinoms ir rinkoms. Tai, kas iš pradžių yra žmogiška, tampa svetima; žmogaus galios suvokiamos kaip jėgos, kylančios iš suobjektintos socialinės aplinkos. Tokį požiūrį skelbė ne vien Marxo sekėjai; jis randamas, nors ir šiek tiek kitokio pavidalo, „masių visuomenės" teoretikų darbuose. Pasak šio požiūrio, kuo labiau plinta modernios socialinės sistemos, tuo labiau kiekvienas individas jaučiasi praradęs visą savo autonomiją. Kiekvienas yra tarsi atomas milžiniškame kitų individų telkinyje.

Idėjos, kurias stengiausi plėtoti šioje knygoje, yra visiškai kitokios. Daugelyje ikimodernių kontekstų individai (ir visa žmonija) buvo bejėgiškesni negu modernioje aplinkoje. Žmonės paprastai gyvendavo mažesnėmis

grupėmis ir bendruomenėmis, bet mažumas nėra tapatus stiprumui. Daugelio mažų grupių individai buvo palyginti bejėgiai pakeisti juos supančią socialinę aplinką arba iš jos ištrūkti. Tarkime, tradicijos daroma įtaka dažnai buvo daugiau ar mažiau nekvestionuojama. Yra daug kitų pavyzdžių. Pavyzdžiui, ikimodernios giminystės sistemos dažnai būdavo gana griežtos ir likdavo mažai erdvės savarankiškai individo veiklai. Turėtume daug vargo, kol pagrįstume bendro pobūdžio teiginį, jog, susiformavus modernioms institucijoms, dauguma individų yra (arba jaučiasi) bejėgiškesni negu ankstesniais laikais.

Modernybė eksproprijuoja – tai nepaneigiama. Čia didžiausią įtaką daro du veiksniai – laiko ir erdvės nutolinimas ir abstrakčių sistemų nulemtas dekvalifikacijos efektas. Nors nuotolio atsiradimas ir bejėgiškumas nebūtinai susiję, globalinių ryšių formavimasis kartu su labai grėsmingais pavojais įkūnija tokius socialinio gyvenimo parametrus, kuriuos tam tikros padėties individas palyginti menkai kontroliuoja. Panašiai, susiformavus brandžios modernybės institucijoms, ekspropriacijos procesai yra neišvengiami ir pasiekia ne tik kasdienio gyvenimo sritis, bet ir patį *Aš* branduolį.

Tačiau jeigu tokius procesus traktuosime dialektiškai ir suprasime, jog globalizacija sukelia ne tik ekstensyvius, bet ir intensyvius pokyčius, prieš mus iškils sudėtingas vaizdas. Negalime sakyti, jog visos ekspropriacijos formos būtinai sukuria reapropriacijos prielaidas, ypač individualaus elgesio srityje. Daugelis dėl iškūnijimo transformuotų arba dėl abstrakčių sistemų įsibrovimo reorganizuotų procesų pradeda pranokti tam tikros padėties veikėjo kompetenciją. Antra vertus, kiti procesai sukuria tokias gyvenimo sąlygų valdymo formas, kurios buvo neįmanomos ikimoderniais laikais.

Bejėgiškumas ir reapropriacija įvairiai susipina skirtinguose kontekstuose ir įvairiais laikais: dėl modernybės dinamiškumo jų santykis palyginti nestabilus. Individas, pradėdamas pasitikėti kitais arba kokia nors abstrakčia sistema, paprastai šitaip pripažįsta, jog neturi galios daryti jiems reikšmingą įtaką. Tačiau suteiktas pasitikėjimas gali sukurti ir naujų galimybių. Aptarkime pinigų pavyzdį. Individas, norintis išleisti pinigus, privalo dalyvauti ekonominių mainų, bankininkystės, investicijų ir kitose sistemose, kurių jis beveik negali tiesiogiai kontroliuoti. Kita vertus, šis procesas leidžia pakankamų išteklių turinčiam individui rinktis įvairias galimybes, kurių kitaip nebūtų.

Bejėgiškumo jausmas kaip psichinis reiškinys paprastai visada susijęs su individo tikslais, projektais arba siekiais, taip pat su fenomenalaus pasaulio struktūra. Bejėgiškumas, patiriamas asmeniniuose santykiuose, psichologiniu požiūriu gali būti žalingesnis ir turėti daugiau padarinių negu bejėgiškumo jausmas, patiriamas platesnių socialinių sistemų atžvilgiu. Žinoma, šie jausmai gali įvairiai kurstyti vienas kitą. Pavyzdžiui, neaiškus nerimas dėl grėsmingų pavojų gali apskritai stiprinti bejėgiškumo jausmą, kurį individas patiria siauresniuose kontekstuose. Ir atvirkščiai, asmeninės negalios jausmas gali veržtis „į viršų" sprendžiant globališkesnes problemas. Atrodo, galima teigti, kad tokio pobūdžio ryšiai, ko gero, yra „išlikimo" mentaliteto pagrindas. „Išlikėlis" jaučiasi nesugebąs socialiai valdyti daugybės keliančių grėsmę asmeninių ir socialinių sąlygų. Vis dėlto išlikimo požiūris turi ir apropriacijos, ir bejėgiškumo konotacijų. Negalima teigti, jog asmuo, sutelkiantis visas savo pastangas tam, kad išliktų asmeninių santykių ir kitose gyvenimo srityse, yra praradęs bet kokią galimybę autonomiškai tvarky-

ti savo gyvenimo aplinkybes. Individas aiškiai siekia aktyviai jas valdyti bent jau negatyviąja prasme: išlikti reiškia sugebėti ryžtingai atlaikyti gyvenimo išbandymus ir juos įveikti.

Ir šiuo atveju bejėgiškumo ir apropriacijos dilema turi savo patologijų. Kada individą užvaldo bejėgiškumo jausmas dėl pagrindinių jo fenomenalaus pasaulio sričių, galime kalbėti apie *užvaldymo* procesą. Individas jaučiasi esąs valdomas iš išorės puolančių jėgų, kurioms jis nesugeba priešintis arba jų pranokti. Jis jaučiasi esąs arba persekiojamas nepermaldaujamų jėgų, atimančių visą jo autonomiją veikti, arba pakliuvęs į įvykių sūkurį, kuriame bejėgiškai sukasi. Kitame bejėgiškumo ir apropriacijos skyrimo poliuje yra *visagalybė*. Kaip ir visos asmenybės patologijos, tai yra fantazavimo būsena. Individas pasijunta ontologiškai saugus fantazuodamas apie dominavimą: asmuo jaučiasi taip, tarsi lyg koks lėlininkas diriguotų fenomenaliam pasauliui. Kadangi visagalybė yra gynyba, tai ji yra trapi ir dažnai psichologiškai sieja individą su kitu bejėgiškumo ir apropriacijos darinio poliumi: kitais žodžiais sakant, esant spaudimui, ji gali virsti savo priešybe – užvaldymu.

Autoritetas – netikrumas

Trečioji dilema: autoritetas ar netikrumas? Brandžios modernybės sąlygomis daugelyje socialinio gyvenimo sričių – taip pat ir *Aš* srityje – nėra lemiamų autoritetų. Yra gausybė pretendentų į autoritetus – daug daugiau, negu jų buvo ikimoderniose kultūrose. Tradicija – ne lokalizuota kurioje nors konkrečioje institucijoje, bet persmelkianti daug socialinio gyvenimo aspektų – savaime buvo pagrindinis autoritetingas šaltinis. Kad ir kokia difuziška

buvo tradicija, iš tikrųjų ji buvo vienintelis autoritetas. Nors platesnėse ikimoderniose kultūrose gana dažnai susikirsdavo konkuruojančios tradicijos, tradiciniai požiūriai ir veiklos būdai dažniausiai neleisdavo iškilti kitoms alternatyvoms. Net esant konkuruojančioms tradicijoms, įsipareigojimai vienai iš jų paprastai buvo laikomi nesuderinamais su įsipareigojimais kitoms, todėl šios būdavo atmetamos.

Kai kalbame apie konkrečias autoritetingas institucijas, tai svarbiausią vietą tarp jų užima religija. Faktiškai visose mažesnėse ikimoderniose kultūrose būdavo tik viena pagrindinė religija, nors tokios kultūros turėdavo savo būrį skeptikų, o atsižadantys religinės ortodoksijos galėdavo kreiptis į magus ir burtininkus. Tačiau vargu ar šios alternatyvos galėjo pakeisti viską gožiantį vyraujančios religinės sistemos autoritetą. Didesnėse tradicinėse visuomenėse, kur kartais būdavo išpažįstamos kelios religijos, pliuralizmo moderniąja šio žodžio prasme buvo nedaug: ortodoksija kovodavo su įvairiomis erezijomis. Vietos bendruomenė ir giminystės sistema buvo du kiti autoritetą stabilizuojantys šaltiniai, tiesiogiai svarbūs palaikant pasitikėjimo santykius tradiciniuose kontekstuose. Jie laidavo tiek „įpareigojančias doktrinas", tiek ir stiprias normatyvines prievartinio pobūdžio elgesio formas.

Nors ir labai smarkiai buvo paklūstama tradiciniams autoritetams, dėl to tradicinėse kultūrose neišnyko netikrumas iš kasdienio gyvenimo. Ikimodernių autoriteto formų stiprumą galbūt būtų galima traktuoti kaip reakciją į kasdienio gyvenimo nenuspėjamumą ir į aibę įtakų, kurias žmonės jausdavo esant jų nekontroliuojamas. Religijos autoritetai ypač dažnai kurstydavo jausmą, jog individų tyko grėsmės ir pavojai, mat tik religinis pareigūnas sugebėdavęs suprasti šiuos pavojus arba mėginti sėkmin-

gai juos kontroliuoti. Religijos autoritetas kurdavo paslaptis ir tuo pat metu teigdavo vienintelis galįs jas suprasti.[6]

Moderniais laikais toliau egzistuoja kai kurios tradicinio autoriteto formos, tarp jų, žinoma, ir religija. Iš tikrųjų dėl priežasčių, susijusių būtent su ryšiais tarp modernybės ir abejonės, religija ne tik neišnyksta, bet ir atgimsta. Tačiau esama ir esminio kontrasto tarp dabarties ir praeities. Tradicinio autoriteto formos dabar – tik vienas iš daugelio „autoritetų", egzistuojančių neapibrėžto ekspertizės pliuralizmo sąlygomis. Ekspertas, arba specialistas, visiškai skiriasi nuo tradicinio „autoriteto". Autoritetas, išskyrus tuo atvejus, kai jį sankcionuoja jėgos panaudojimas (valstybės ir teisės „autoritetai"), iš esmės ėmė prilygti specialisto patarimui. Nėra autoritetų, aprėpiančių įvairias sritis, kuriose taikoma ekspertizė, – šiais žodžiais pakartojame jau išdėstytą požiūrį, kad susiformavus modernioms sistemoms, faktiškai nė vienas iš mūsų nėra specialistas visais socialinės veiklos aspektais. Autoritetas šioje situacijoje nebėra abejonės alternatyva. Priešingai, kurti ekspertizės metodus skatina pats abejonės principas; vertindamas konkuruojančių autoritetų teiginius, nespecialistas stengiasi panaudoti šį principą skeptiškoje pasaulėžiūroje, kuri beveik neišvengiama pliuralistinėmis sąlygomis.

Žinoma, kasdienis gyvenimas paprastai nėra suvokiamas kaip nuolat „abejotinas". Kasdienio gyvenimo reorganizavimas pagal abstrakčias sistemas sukuria daug rutiniškų veiklos formų, kurios geriau numatomos negu dauguma ikimodernių kultūrų kontekstų. Dėl apsauginio kokono dauguma žmonių dažniausiai negali patirti radikalios abejonės, kuri būtų rimtas iššūkis tiek kasdienės veiklos rutinai, tiek ir didesniems siekiams. Autoriteto ir

abejonės dilema paprastai išsprendžiama suplakant rutiną ir įsipareigojimą su tam tikra gyvenimo stiliaus forma ir pradedant pasitikėti tam tikru abstrakčių sistemų rinkiniu. Tačiau spaudžiamas šis „kompromisinis paketas" gali pradėti irti.

Kai kuriems individams psichologiškai pasirodo sunku arba jie nepajėgūs pripažinti, kad yra įvairių ir konfliktuojančių autoritetų. Pasirinkimo laisvė jiems yra našta, ir jie ieško paguodos užgožiančiose autoriteto sistemose. Polinkis į *dogminį autoritarizmą* yra patologinė tendencija šiame poliuje. Asmuo šioje situacijoje nebūtinai yra tradicionalistas, bet jis iš esmės išsižada kritiško sprendimo galios mainais į įsitikinimus, perduodamus jam autoriteto, kurio taisyklės ir nuostatos aprėpia daugumą šio asmens gyvenimo aspektų. Turime skirti šią nuostatą nuo tikėjimo, net nuo tikėjimo fundamentalistiniais religiniais kodeksais. Tikėjimo pagrindas iš esmės – pasitikėjimas. Tačiau prieglobsčio ieškojimas pas dominuojantį autoritetą iš esmės yra paklusimo aktas. Individui tarsi nebereikia įsitraukti į problemišką lošimą, kurį numato visi pasitikėjimo santykiai. Užuot taip rizikingai lošęs, jis tapatinasi su dominuojančiu autoritetu projekcijos pagrindu. Čia svarbų vaidmenį vaidina lyderystės psichologija. Paklusimas autoritetui paprastai tampa vergišku atsidavimu autoritetingam asmeniui, laikomam visažiniu.

Kitame poliuje randame patologines būsenas, kai individus faktiškai paralyžiuoja polinkis viskuo abejoti. Ryškiausiais tokios patologijos atvejais ši nuostata skatina tokią stiprią paranoją arba valios paralyžių, kad individas apskritai iškrinta iš įprasto socialinio bendravimo.

Asmeninis – suprekintas patyrimas

Ketvirtoji dilema: *asmeninis* ar su*prekintas* patyrimas? Modernybė pradeda projektuoti *Aš*, bet tokiomis sąlygomis, kurioms stiprią įtaką daro standartizuojantys prekinio kapitalizmo padariniai. Šioje knygoje neturiu tikslo detaliai nagrinėti kapitalistinės gamybos poveikį moderniam socialiniam gyvenimui. Pakanka pasakyti, kad kapitalizmas yra viena iš svarbiausių institucinių modernybės dimensijų, o kapitalistinio kaupimo procesas yra viena svarbiausių varomųjų jėgų, skatinančių modernių institucijų plėtrą. Kapitalizmas suprekina įvairiais atžvilgiais. Kaip nurodė Marxas, abstrakčios prekės kūrimas galbūt yra fundamentaliausias kapitalizmo, kaip ištisinės gamybos sistemos, plitimo elementas. Mainomoji vertė sukuriama tik tada, kai vartojamoji vertė tampa nebesvarbi tiems mechanizmams, kurie laiduoja prekių ir paslaugų gamybą, pardavimą ir paskirstymą. Taigi mainomoji vertė leidžia iškūnyti ekonominius santykius neapibrėžtoje laiko ir erdvės perspektyvoje.

Be to, suprekinimas daro lemiamą įtaką darbo jėgai: faktiškai darbo jėga atsiranda tik tada, kai ji atskiriama kaip prekė nuo „darbo" apskritai. Galiausiai suprekinimas daro tiesioginę įtaką vartojimo procesams, ypač formuojantis kapitalistinei tvarkai. Standartiniai vartojimo modeliai, kuriuos rastis skatina reklama ir kitos priemonės, tampa svarbiausiu ekonomikos augimo faktoriumi. Visais šiais atžvilgiais suprekinimas daro įtaką *Aš* projektui ir gyvenimo stiliams.

Galime detalizuoti suprekinimo poveikį. Kapitalistinė rinka su savo nuolatinės ekspansijos „imperatyvais" puola tradiciją. Kapitalizmo plitimas didelius (nors jokiu būdu ne visus) socialinės reprodukcijos sektorius atiduoda į produktų bei darbo rinkų rankas. Rinkos veikia nepaisy-

damos esamų elgesio formų, kurių dauguma dabar tampa kliūtimi nevaržomiems mainams kurti. Brandžios modernybės laikotarpiu kapitalistinio verslo tikslas – vis labiau formuoti vartojimą ir monopolizuoti gamybos sąlygas. Iš pat pradžių rinka skatina individualizmą tuo atžvilgiu, kad pabrėžia individualias teises ir pareigas, bet pirmiausia šis reiškinys susijęs su sutarties laisve ir kapitalistiniam darbui būdingu mobilumu. Tačiau vėliau individualizmas perkeliamas į vartojimo sritį, o individo poreikių modeliavimas tampa pamatine sistemos išlaikymo sąlyga. Rinkos valdoma individualaus pasirinkimo laisvė tampa individo saviraiškos rėmais.

Šį procesą įkūnija pats „gyvenimo stiliaus" sąvokos, kuri refleksyviai įtraukiama į reklamos sferą, iškraipymas. Reklamuotojai orientuojasi į sociologines vartotojų kategorijų klasifikacijas ir kartu ugdo specifinių „paketų" vartojimą. Daugiau ar mažiau *Aš* projektas paverčiamas trokštamų gėrybių ir besivaikomų dirbtinai suformuotų gyvenimo stilių projektu. Tokios situacijos padariniai buvo daug aptarinėjami. Amžinai naujų prekių vartojimas iš dalies pakeičia tikrąjį *Aš* vystymąsi; išvaizda pakeičia esmę, kai matomi sėkmingo vartojimo požymiai pradeda iš tikrųjų nusverti pačių prekių ir paslaugų vartojamąsias vertes. Baumanas tai gerai apibūdina:

> Individualūs asmeninės autonomijos, savęs apibrėžimo, autentiško gyvenimo ar asmeninio tobulėjimo poreikiai virsta poreikiu turėti ir vartoti rinkos siūlomas gėrybes. Tačiau šis virsmas susijęs su tokių gėrybių vartojamosios vertės regimybe, o ne su pačia jų vartojamąja verte; pats šis virsmas yra iš esmės neadekvatus ir pasmerktas žlugti, nes baigiasi momentiniu troškimų numalšinimu ir nuolatiniu nusivylimu dėl nepatenkintų poreikių...Rinkos dominavimas sukuria atotrūkį tarp žmogaus poreikių ir individualių troškimų; tuo pat metu šis atotrūkis yra prielaida šiam dominavimui

atkurti. Rinka maitinasi nelaimingumu, kurį pati kuria: jos sukelta baimė, nerimas ir kančios dėl asmeninio nevykėliškumo išlaisvina vartotojišką elgesį, kuris būtinas jai išlikti.[7]

Kai kuriais atvejais suprekinimas yra net dar klastingesnis, negu parodo šis apibūdinimas. Juk pats *Aš* projektas gali tapti smarkiai suprekintas. Ne tik iš gyvenimo stiliaus, bet ir iš saviraiškos sudaromi paketai ir paskirstomi pagal rinkos kriterijus. Tokių pagalbos sau knygų kaip *Autoterapija* vieta suprekintos saviraiškos srityje yra neaiški. Kai kuriais atžvilgiais tokie darbai atitrūksta nuo standartinio, paketinio vartojimo. Tačiau kadangi jie atsiduria rinkoje tarsi iš anksto supakuotos teoremos, kaip „tvarkytis" gyvenime, jie pakliūva į tą patį procesą, kuriam tariamai prieštarauja.

Reikia aiškiai pasakyti, kad vartojimo suprekinimas, kaip ir kiti anksčiau aptarti reiškiniai, nėra tiesiog egzistuojančių elgesio modelių arba gyvenimo sričių pertvarkymo reikalas. Iš tiesų vartojimas, dominuojant masinėms rinkoms, greičiau iš esmės yra naujas reiškinys, kuris tiesiogiai susijęs su nuolatinio kasdienio gyvenimo sąlygų performavimo procesais. Su tuo lemtingai susijęs ir medijuotas patyrimas. Žiniasklaidos priemonės rutiniškai supažindina su gyvenimo būdais, kurių, kaip manoma, kiekvienas turėtų trokšti; turtingųjų gyvenimo stiliai vienokia ar kitokia forma paverčiami parodomaisiais ir vaizduojami kaip verti mėgdžioti. Tačiau svarbesnis ir subtilesnis yra žiniasklaidos perteikiamų naratyvų poveikis. Čia nebūtina siūlyti trokštamo gyvenimo stiliaus, užtat istorijos pasakojamos, kad būtų sukurtas nuoseklus naratyvas, su kuriuo galėtų tapatintis skaitytojas arba žiūrovas.

Be abejonės, muilo operos ir kitos žiniasklaidos sukurtos pramogų formos yra pabėgimai – tai įprastomis socialinėmis sąlygomis nepatiriamo tikro pasitenkinimo pa-

kaitalai. Tačiau galbūt dar svarbiau tai, kokia forma žiniasklaida pateikia naratyvą siūlydama *Aš* naratyvų konstravimo modelius. Muilo operose suplakami iš anksto žinomi dalykai ir atsitiktinumai panaudojant formuluotes, kurios gerai pažįstamos auditorijai ir todėl šiek tiek trikdo, bet tuo pat metu ramina. Čia pateikiami atsitiktinumo, refleksyvumo ir likimo maišalai. Svarbu ne turinys, o forma; šios istorijos leidžia žiūrovui pajusti refleksyvinę gyvenimo aplinkybių kontrolę, sklandų naratyvą, kuris raminamai atsveria sunkumus, iškylančius palaikant *Aš* naratyvą realiose socialinėse situacijose.

Vis dėlto suprekinimas neišvengia individualaus arba kolektyvinio pasipriešinimo. Net labiausiai engiami individai – galbūt tam tikrais atžvilgiais būtent labiausiai engiami – kūrybiškai ir interpretuodami reaguoja į jų gyvenimus užgriūvančius suprekinimo procesus. Tai pasakytina tiek apie medijuoto patyrimo, tiek ir apie tiesioginio vartojimo sritį. Reakcijos į medijuotą patirtį negalima vertinti atsižvelgiant vien į to, kas skleidžiama, turinį: individai aktyviai atsirenka gaunamą informaciją ir interpretuoja ją savo pačių nuožiūra. Net maži vaikai vertina televizijos programas pagal tai, kiek jos tikroviškos, ir pripažįsta, jog kai kurios iš jų visiškai pramanytos, bei traktuoja programas kaip skepticizmo, pajuokos arba humoro objektus[8]. Faktas, jog suprekinimas ne visada sulaukia kolektyvinio pripažinimo pergalės, taip pat svarbus individualaus patyrimo sritims. Pavyzdžiui, erdvė suprekinama kaip pamatinis iškūnijimo procesų aspektas. Tačiau dėl to erdvė nebūna visiškai sukomercinta ir netampa standartizuojančio prekinės gamybos poveikio objektu. Daugelis kuriamos aplinkos aspektų bei kitos erdvinės formos dar kartą patvirtina save (aktyviai dalyvaujant agentams) išprekintais būdais. Suprekinimas yra varomoji vidujai referentinių sistemų radimosi jėga; bet, kaip nagri-

nėsime kitame skirsnyje, išoriniai ramsčiai estetinėje ir moralinėje patirtyje neišnyksta visiškai.

Individuacijos procesus taip pat reikia aiškintis atsižvelgiant į šį sudėtingą foną. Refleksyvinis *Aš* projektas iš dalies yra neišvengiama kova su suprekinimo daroma įtaka, bet ne visi suprekinimo aspektai yra jam nepalankūs. Rinkos sistema iš esmės sukuria aibę galimybių rinktis vartojamas prekes ir paslaugas. Pasirinkimų gausą dideliu mastu lemia tie patys suprekinimo procesai. Suprekinimo nedera visiškai tapatinti ir su standartizacija. Masinių rinkų sąlygomis gamintojai, aišku, suinteresuoti garantuoti didelio masto palyginti standartinių produktų vartojimą. Tačiau standartiškumą dažnai galima paversti priemone individualioms ypatybėms puoselėti – kaip kad įsitikinome iš anksčiau pateikto pavyzdžio su rūbais. Masiškai gaminami drabužiai vis dėlto leidžia individams apsispręsti dėl savo aprangos stiliaus, nors ir labai smarkiai jų individualius sprendimus veiktų standartinė mada ir kitos jėgos.

Pirmasis su suprekinimo poveikiu siejamas elgesio patologijos tipas yra narcisizmas – šiuo atžvilgiu Lascho tezė teisinga, nors ir pernelyg smarkiai apibendrinta. Žinoma, narcisizmą kursto ir kiti dalykai, ypač kai jis būna gelminis, asmenybės raidai būdingas reiškinys. Bet kadangi suprekinimas vartojimo kontekste išvaizdą paverčia svarbiausiu vertės kriterijumi, o saviugdą pirmiausia traktuoja kaip savęs pateikimą, narciziški bruožai turbūt stiprės. Tačiau patologinių aspektų turi ir individuacija. Savęs ugdymas apskritai priklauso nuo to, kaip išmokstama tinkamai reaguoti į kitus asmenis; individas, kuris turi būti „kitoks" negu visi kiti, neturi galimybės refleksyviai ugdyti aiškaus *Aš* tapatumo. Išpūstas individualumas turi bendra su didybės sampratomis. Individas nesu-

geba surasti pakankamai „blaivaus" *Aš* tapatumo, kad savo socialinėje aplinkoje patenkintų kitų lūkesčius.

4 lentelė. *Asmens dilemos*

Unifikacija – fragmentacija: refleksyvinį *Aš* projektą sudaro daugybė kontekstinių įvykių ir medijuoto patyrimo formų, kuriems būtina suteikti kryptingumą.
Bejėgiškumas – apropriacija: modernybės laiduojamos galimybės rinktis gyvenimo stilių suteikia daug galimybių apropriacijai, bet taip pat kursto bejėgiškumo jausmą.
Autoritetas – netikrumas: esant tokioms sąlygoms, kai nėra galutinių autoritetų, refleksyvinis *Aš* projektas turi susirasti aukso vidurį tarp įsipareigojimo ir netikrumo.
Asmeninis – suprekintas patyrimas: *Aš* naratyvą reikia konstruoti tokiomis sąlygomis, kai asmeninei apropriacijai daro poveikį standartizuotas vartojimas.

Pamatinė dinamika: beprasmybės grėsmė

Jeigu ligšiolinė mūsų analizė tiksli, tai su minėtomis dilemomis refleksyvinio *Aš* projekto kontekste susiduriama paplitus vidujai referentinėms sistemoms. Kitais žodžiais sakant, refleksyvinio *Aš* projekto reikia imtis tik esant tokioms sąlygoms, kai varžomas asmens domėjimasis fundamentaliausiomis problemomis, kurias mums visiems iškelia žmogaus egzistencija. Tai reiškia, kad *Aš* projektą reikia refleksyviai įgyvendinti techniškai kompetentingoje, bet moraliai tuščioje socialinėje aplinkoje. Radikaliausi gyvenimo planavimo procesai ir anksčiau minėtos įvairios dilemos slepia *asmeninės beprasmybės* grėsmę.

Norint suprasti, kodėl taip turi būti, pirmiausia reikia turėti omenyje abstrakčių sistemų paplitimą. Kasdienį gy-

venimą vis lengviau apskaičiuoti negu daugumoje ikimodernių kontekstų. Tai, kad įmanoma apskaičiuoti, parodo ne tik stabili socialinė aplinka, bet ir nuolatinis refleksyvumas, kurio padedami individai organizuoja savo santykius su platesniu socialiniu pasauliu. Nuo asmeninės beprasmybės grėsmės paprastai atkakliai gina rutiniška veikla, kuri kartu su pamatiniu pasitikėjimu palaiko ontologinį saugumą. Potencialiai nerimą keliančius egzistencinius klausimus sušvelnina kontroliuojamas vidujai referentinėse sistemose vykstančios kasdienės veiklos pobūdis.

Kitais žodžiais sakant, moralės vietą užima mokėjimas; sugebėjimas kontroliuoti savo gyvenimo sąlygas, daugiau ar mažiau sėkmingai kolonizuoti ateitį ir gyventi pagal vidujai referentinių sistemų parametrus daugeliu atvejų gali sukelti įspūdį, jog socialinė ir gamtinė tvarka yra patikimas gyvenimo veiklos pagrindas. Net psichoterapija, pavyzdinė refleksyvinio *Aš* projekto forma, gali tapti kontroliuojamu reiškiniu – vidujai referentine sistema. Pamatinis pasitikėjimas yra būtinas elementas palaikant asmeninės ir socialinės veiklos prasmingumo jausmą tokiose sistemose. Savaime suprantama laikoma nuostata, kad pasaulis yra „teisingas ir tinkamas", pamatinis pasitikėjimas nuramina baimės jausmus, kurie priešingu atveju galėtų prasiveržti. Tačiau, kaip aiškinome anksčiau, jeigu šią nuostatą kontroliuoja tik vidujai referentinės sistemos, ji būna trapi. Iš tikrųjų galime sakyti, kad kuo atviresnis ir bendresnis darosi refleksyvinis *Aš* projektas toliau šalinant tradicijos fragmentus, tuo labiau tikėtina, jog į pačią modernių institucijų šerdį sugrįš tai, kas nuslopinta.

Sugrįžimas to, kas nuslopinta

Kokiomis pagrindinėmis socialinėmis sąlygomis arba pavidalais sugrįžta tai, kas nuslopinta? Galime nurodyti šias itin svarbias sąlygas:

1. *Lemtingais momentais* individai gali būti priversti susidurti su problemomis, kurios paprastai neįsisąmoninamos sklandžiai veikiant refleksyviai sutvarkytoms abstrakčioms sistemoms. Lemtingi momentai neišvengiamai, o dažnai – radikaliai, sutrikdo rutiną. Todėl individas būna priverstas iš naujo apmąstyti pamatinius savo gyvenimo ir ateities projektų aspektus. Galbūt gana dažnai lemtingus momentus galima įveikti neišeinant anapus vidujai referentinių sistemų. Bet ne rečiau tokios sistemos sukelia sunkumų individui, dažnai – ir su juo glaudžiai susijusiems kitiems žmonėms, o tai skatina svarstyti ir išorinius motyvus. Žinoma, lemtingų momentų sąvoka yra plati kategorija. Bet daugybė tokių momentų ne tik sustabdo individą: jų negalima lengvai įveikti be moralinių ir egzistencinių kriterijų. Lemtingais momentais individui sunku toliau mąstyti tik apie pavojingus scenarijus arba vertinti galimas veiklos kryptis tik pagal techninius parametrus.

Svarbiausiais pereinamaisiais gyvenimo momentais esame priversti vėl atsigręžti į išorinius kriterijus. Gimimas ir mirtis yra du svarbiausi tarpiniai perėjimai iš neorganinio į organinį gyvenimą, ir sunku pabėgti nuo platesnių egzistencinių jų implikacijų. Abiem atvejais suinstitucintos sistemos sekvestruoja šį patyrimą ir kylančias implikacijas kitiems. Žinoma, ikimoderniose kultūrose vaiko gimimas ir mirtis vargu ar buvo įvykiai, rodomi visai bendruomenei. Bet tiek gimimas, tiek ir mirtis paprastai vykdavo grupės arba šeimos kontekste ir buvo stipriai integruoti į tradicinę veiklą bei į kosmines kartų

kaitos interpretacijas. Šiandien šie įvykiai dažniausiai vyksta sekvestruotoje ligoninės aplinkoje ir čia traktuojami kaip pavieniai reiškiniai, neturintys nei aiškaus ryšio su kartų kaita, nei su platesnėmis moralinėmis problemomis, liečiančiomis žmonių ir neorganinės gamtos santykį. Apskritai mirtis labiau slepiama galbūt todėl, kad ji pavojingesnė išorinių kriterijų grąžinimo požiūriu. O gimimas yra žengimo į gyvenimą procesas, kurį galima techniškai reguliuoti. Kita vertus, į mirimą galima žvelgti tik kaip į nemalonų kontrolės praradimą: mirtis yra nesuprantama kaip tik todėl, kad ji yra nulinis taškas, kuriame kontrolė nutrūksta.

Kaip tik šiuo požiūriu turėtume suprasti, kodėl atgimsta literatūra, kurios tikslas – mirties reiškinį paversti platesnių viešų ginčų tema[9]. Tokią tendenciją įkūnija įvairios institucijos: viena iš jų yra slaugos ligoninės kaip vietos, kur galima kalbėti apie mirtį, su ja susitikti ir neslėpti jos nuo pašalinio žvilgsnio. Dažnai minėta, kad modernioms visuomenėms palyginti trūksta *rites de passage*, susijusių su pagrindiniais pereinamaisiais momentais, tarp jų – ir su gyvenimo pradžia bei pabaiga. Daugumoje tokių diskusijų pabrėžiama, kad kai nėra tinkamai sutvarkytų ritualinių ir kolektyvinių įpareigojimų, individai neturi aiškių būdų kovoti su tokiais momentais atsirandančia įtampa ir nerimu. Bendruomenės ritualai sukuria grupinio solidarumo židinį svarbiausiais pereinamaisiais momentais ir aiškiai paskirsto užduotis suinteresuotiems žmonėms: pavyzdžiui, nustato tikslius gedulo laikotarpius ir deramus gedulingo elgesio modelius.

Šį teiginį galima labai gerai pagrįsti. Tačiau kartu su tradicinėmis ritualo formomis buvo prarasta kažkas esmingesnio. *Rites de passage* sieja žmones su platesnėmis kosminėmis jėgomis, o individualų gyvenimą – su platesniais egzistenciniais klausimais. Tradicinis ritualas, kaip

ir religinis tikėjimas, susiedavo individualią veiklą su moralės principais ir pamatiniais žmogaus egzistavimo klausimais. Ritualo praradimas reiškia ir tokių sistemų praradimą, nors jos galbūt ir dviprasmiškai būdavo suvokiamos ir galbūt smarkiai būdavo susijusios su tradiciniu religiniu diskursu. Išskyrus tikrų teologų sluoksnius, svarstyti apie mirtį mums dažniausiai reiškia domėtis liga. Pavyzdžiui, AIDS atveju nerimą kelia ne tai, kad žudo liga ar veikiau jos sukelti padariniai, o tai, kad ji žudo palyginti jaunus žmones, be to, seksualinės veiklos kontekste. „Problema" yra tik per ankstyva mirtis, kai asmuo dar nėra pragyvenęs tiek, kiek jam leidžiama, įvertinus tam tikrus gresiančius pavojus, gyventi pagal tikėtinos vidutinės gyvenimo trukmės lentelę.

2. Mes galime atskleisti, kad sugrįžta tai, kas nuslopinta, iš pastangų naikinti „karcerio" principo taikymą įvairiose srityse. Šios tendencijos priežastys, be abejo, sudėtingos. Pavyzdžiui, bandymus sukurti atvirus kalėjimus arba reabilituoti kalinius bendruomenėje, taip pat gydyti psichikos ligonius bendruomenės globos priemonėmis iš dalies paskatino ekonominiai motyvai. Bet svarbus šių permainų veiksnys buvo ir reformistinis tikėjimas, kad moraliniu požiūriu nedera „deviantiškų" visuomenės narių atskirti nuo „normalių". Iš pažiūros karcerio principo naikinimas tėra nukrypimo „sunorminimas" – tai priemonė, padedanti suartinti pažeidėją su eiliniais žmonėmis. Tačiau gali būti ir atvirkščiai: tai priemonė, skatinanti „normalius" individus pažvelgti į potencialiai trikdančius klausimus, kuriuos iškelia tie žmonės, kurie nesugeba laikytis pagrindinių socialinio gyvenimo normų.

Kaip nurodė daugelis autorių, tradicinėse kultūrose buvo dažnai manoma, jog per bendravimą su psichiniais

ligoniais galima įgyti dvasinės patirties ar net pasiekti dieviškąją tiesą. Nepanašu, kad toks bendravimas keltų tokių jausmų šiandien. Kita vertus, psichinės ligos ir ypač įvairios šizofrenijos rūšys mums primena, kokios trapios kasdienio gyvenimo konvencijos, kurios padeda organizuoti tiek mūsų socialinės tikrovės, tiek ir apskritai pamatinių egzistavimo parametrų patyrimą. Pavyzdžiui, paranojinė šizofrenija gali paskatinti mus susimąstyti, kodėl kito asmens mestame žvilgsnyje arba atsitiktiniame kūnų susidūrime gatvėje neįžvelgiame piktavališkumo, kurį mato paranojikas. „Girdintis balsus" asmuo gali nebendrauti su Dievu, bet vis dėlto gali priversti mus dar kartą pagalvoti apie mūsų pačių „normalumą": juk galbūt yra tokių mūsų savaime suprantamomis laikomų gyvenimo sampratų (jų pagrindas – pamatinis pasitikėjimas) aspektų, kuriais galime suabejoti.

Foucault teigė, jog beprotybė atstovauja viskam, kas nesusiję su modernaus proto triumfu; bet mums nereikia tokio egzaltuoto požiūrio į beprotybę, kad suprastume, jog psichinė liga atskleidžia nuslopintus mūsų gyvenimo aspektus. Dėl psichinės ligos galbūt teisus ne Foucault, o Goffmanas: ji yra nesugebėjimas arba nenoras prisitaikyti prie tam tikrų pamatinių „situacijos mandagumo taisyklių", kurias suponuoja kasdienis bendravimas. Žvelgiant į kasdienybės „kitą pusę", išryškėja jos atsitiktinis ir net sutartinis pobūdis. Psichikos ligoniai arba kai kurios jų grupės iš tikrųjų išgyvena baimę, kurią, kaip parodo Garfinkelio „eksperimentai su pasitikėjimu", nuslopina kasdienį socialinį bendravimą lemiančios konvencijos.

3. Kad tai, kas buvo nuslopinta, sugrįžta, galime atsekti iš seksualinio elgesio esmės. Aistra tapo privati, tačiau jos padariniai ir atgarsiai anaiptol nėra privatūs. Seksualumas tapo vienu pagrindinių elementų siekiant

intymumo, bet jis susijęs su problemomis ir žadina jausmus, kurie liečia ne vien asmeninį dviejų žmonių santykį. Intymiuose seksualiniuose santykiuose žmonės šiandien dažnai randa didžiausią jų gyvenime moralinį pasitenkinimą. Viena vertus, šį reiškinį galima laikyti moralinio tikslo ir egzistencinės sąmonės susiaurėjimu iki grynai asmeninės srities: susiaurėjimas, atitinkantis bendrą patyrimo sekvestravimo procesą. Tačiau tuo pat metu seksualumas išsiveržia iš šių ribų ir galbūt gana dažnai padeda iš naujo atrasti tam tikras svarbesnes „aistros" konotacijas. Seksualumas buvo atskirtas nuo gimdymo, taigi ir nuo kosminių gyvenimo ir mirties procesų. Bet jis vis dar turi moralinį aspektą ir apibendrinamąją reikšmę, atskiriančią jį nuo egoistinių partnerių interesų. Iš jo neįmanoma visiškai atimti tos moralinio įsipareigojimo ir potencialios tragedijos prasmės, su kuria, dar iki atsirandant romantiškiems ryšiams, buvo paprastai siejama seksualinė meilė[10]. Šių ryšių pripažinimą iš dalies parodo jau pats modernaus diskurso dėmesys seksualumui, apie kurį kalba Foucault. Seksualumas ir nepripažįsta žmogaus gyvenimo ryšio su moraliai transcenduojančiomis sąlygomis ir patirtimi, ir kartu suteikia jam materialią formą.

Kaip nurodo Alberoni, šį reiškinį įkūnija ne kasdieniai seksualiniai santykiai, o įsimylėjimo patirtis. Įsimylėjimas, priešingai negu dauguma kitų seksualumo formų, yra intensyvus, pakylėjantis ir savitai „nepaprastas". Tokiais laikotarpiais seksualumas padeda gyvenimui atskleisti galimybių ribas, vaizduotės ir prigimties horizontus"[11].

4. Kad tai, kas nuslopinta, sugrįžta, taip pat galime atsekti iš vis didėjančių pastangų rekonstruoti tradiciją siekiant susidoroti su kintamais modernių ir socialinių sąlygų keliamais reikalavimais. Žinoma, daugelyje mo-

dernaus gyvenimo sektorių išlieka tradicinių elementų, nors jie dažnai fragmentiški ir tik iš dalies daro įtaką elgesiui. Be to, kai kurie „tradiciniai" modernaus socialinio gyvenimo bruožai iš tikrųjų yra tik ankstyvesnio modernybės laikotarpio išradimai[12]. Tai modernių tendencijų išsaugojimo ir reprezentavimo būdai, o ne ryšiai su istorinės praeities nuosėdomis.

Šiandien matome aiškią tendenciją mėginti atkurti išnykusias tradicijas ar netgi konstruoti naujas. Kaip minėjome ankstesniame skyriuje, labai abejotina, ar įmanoma veiksmingai atkurti tradiciją brandžios modernybės sąlygomis. Tradicija praranda savo loginį pagrindą refleksyvumui ir ekspertų sistemoms vis labiau prasiskverbiant į kasdienio gyvenimo šerdį. „Naujų tradicijų" atsiradimas yra akivaizdžiai prieštaringa sąvoka. Tačiau po šių žodžių sugrįžti prie moralinio pastovumo kasdieniame gyvenime šaltinių – priešingai „visada peržiūrėtinam" modernaus progresyvizmo požiūriui – yra gana svarbu. Tai gali reikšti, kad, užuot vėl pradėję „romantiškai neigti" modernybę, galbūt pradedame veržtis iš pasaulio, kuriame viešpatauja vidujai referentinės sistemos.

5. Kaip nuo ankstesnės tendencijos iš dalies nepriklausomą reiškinį galime paminėti religinių tikėjimų ir įsitikinimų atgimimą. Religiniai simboliai ir praktika nėra vien praeities liekanos; religinių arba, plačiau, dvasinių interesų atgimimas moderniose visuomenėse atrodo gana paplitęs dalykas. Kodėl taip? Šiaip ar taip, visi pagrindiniai modernios socialinės teorijos kūrėjai – Marxas, Durkheimas ir Maxas Weberis – tikėjo, kad religija vis labiau nyks plinant modernioms institucijoms. Durkheimas teigė, kad religija turi „kažką amžina", bet tas „amžina" nebuvo religija tradicine prasme: kolektyvinės vienybės simboliai

išlieka pasaulietiškesniu stiliumi – kaip politinių idealų šlovinimas.

Religija ne tik neišnyko. Visi matome, kaip aplinkui kuriasi naujos religinio jautrumo ir dvasinių siekių formos. Tai lemia gana fundamentalūs vėlyvosios modernybės bruožai. Tai, kas turėjo tapti socialiniu ir fiziniu pasauliu, kurį valdytų vis tikresnis pažinimas ir kontrolė, iš tikrųjų tėra sistema, kurioje reliatyvaus saugumo sritys susipina su radikalia abejone ir nerimą keliančiais rizikos scenarijais. Religija iš dalies skiepija įsitikinimą, kurį neišvengiamai privalo užgniaužti atsidavimas modernybės principams: šiuo atžvilgiu lengva suprasti, kodėl itin patrauklus religinis fundamentalizmas. Bet tai ne viskas. Naujos religijos ir dvasingumo formos pačia tikriausia prasme parodo sugrįžtant tai, kas buvo nuslopinta, nes jos tiesiogiai kelia moralinės gyvenimo prasmės klausimus, kurių taip nuodugniai linkusios kratytis modernios institucijos.

6. Naujos socialinio sąjūdžio formos liudija mėginimus kolektyviai vėl atgauti institucišKai nuslopintas gyvenimo sritis. Tarp jų reikia paminėti ir dabartinius religinius sąjūdžius, nors, žinoma, atsirado daug įvairiausių sektų ir kultų. Bet keli nauji socialiniai sąjūdžiai yra ypač svarbūs ir įkūnija išliekančias reakcijas į pamatines institucines modernaus socialinio gyvenimo dimensijas. Feministinis sąjūdis, nors – o iš dalies kaip tik ir todėl – jis sprendžia klausimus, kurie senesni už modernybės poveikį, yra vienas svarbesnių pavyzdžių. Iš pradžių sąjūdžio tikslas buvo iš esmės garantuoti lygias politines ir socialines moterų ir vyrų teises. Tačiau dabar jis nagrinėja esminius socialinio gyvenimo bruožus ir siekia radikalių socialinių permainų. Ekologiniai ir taikos sąjūdžiai taip pat yra šio naujo jautrumo vėlyvajai modernybei išraiška.

Tokie pat yra ir kai kurie sąjūdžiai už žmogaus teises. Kad ir kokie skirtingi būtų šie sąjūdžiai iš vidaus, jie meta veiksmingą iššūkį kai kurioms pamatinėms prielaidoms ir organizaciniams principams, kurie kursto modernybės naikinamąją jėgą.

To, kas nuslopinta, sugrįžimą mes tiesiogiai nagrinėsime kitame skyriuje. Mat galima ginčytis, ar vėlyvoji modernybė yra fundamentalaus perėjimo laikotarpis – ne tiesiog modernybės neišsenkamo dinamiškumo tąsa, o esmingesnių struktūrinių transformacijų pranašė. Vidujai referentinės sistemos nebeturi kur plėstis; kolektyviniame ir kasdieniame gyvenime moraliniai ir egzistenciniai klausimai vėl darosi svarbiausi. Šie klausimai, daugiausia susiję su saviraiškos procesais, nors ir paliečia globalėjimo raidą, verčia pertvarkyti socialines institucijas ir kelia ne tik sociologinio, bet ir politinio pobūdžio problemų.

7

GYVENIMO POLITIKOS ATSIRADIMAS

Jeigu sunkumų kamuojamo minimalaus *Aš* samprata būtų teisinga, *Aš* būtų ne tik visiškai atskirtas nuo politikos srities, bet ir kuriamas gynybiškai atmetant politiką ir teikiant pirmenybę vien asmeninei sričiai. Sutikus su tokiu požiūriu, būtų išties keista užbaigti šią studiją politinių reikalų aptarimu. Tačiau noriu pasakyti, kad ankstesniuose puslapiuose plėtotos temos turi ne tik politinių implikacijų: daug svarbiau, kad jos reikšmingos rekonstruojant nepaprastai svarbius politinius užmojus ir problemas brandžios modernybės tarpsniu.

Theodore'as Roszakas teigė, kad „gyvename laikotarpiu, kada labai privatus patyrimas, jog turime asmeninį tapatumą, kurį reikia atskleisti, asmeninę paskirtį, kurią reikia vykdyti, tapo didžiulio masto griaunamąja politine jėga"[1]. Toliau jis aiškina, jog tokie kritikai kaip Laschas ir kiti klaidingai tapatina naują saviraiškos etosą su „senu moderniu" individo aukštinimu; jie nesugeba skirti, viena vertus, naujų asmeninio tobulėjimo impulsų nuo, kita vertus, kapitalistinio spaudimo siekti asmeninės naudos ir kaupti materialines gėrybes. Manau, jog tai tiesa, tik šį klausimą reikia teoriškai aiškinti gerokai kitaip. Griaunamojo pobūdžio yra ne pats refleksyvinis *Aš* projektas: turbūt savęs tobulinimo etosas yra požymis, jog brandžioje

modernybėje vyksta svarbūs socialiniai poslinkiai. Šiuos poslinkius akcentavome visoje šioje studijoje: tai didėjantis institucinis refleksyvumas, socialinių santykių iškūnijimas per abstrakčias sistemas bei iš to kylanti lokalumo ir globalumo samplaika. Vertindami tai politinės darbotvarkės aspektu, galime suvokti šių poslinkių implikacijas skirdami *emancipacinę politiką* ir *gyvenimo politiką*. Nors pirmiausia aptarsiu pirmąją, su šios knygos temomis labiau susijusi antroji. Prašau skaitytojų atleisti, kad iš pradžių pasakysiu, jog neaišku, kodėl svarbu aptarti emancipacinę politiką kalbant šiomis temomis, – tikiuosi, jog tai paaiškės skyriaus pabaigoje.

Kas yra emancipacinė politika?

Nuo palyginti ankstyvo modernios epochos laikotarpio modernių institucijų dinamiką skatino, o iš dalies ir rėmė žmogaus *emancipacijos* idėjos. Pirmiausia tai buvo išsivadavimas iš dogmatinių tradicijos ir religijos imperatyvų. Taikant racionalaus supratimo metodus ne tik mokslo ir technikos srityse, bet ir pačiame socialiniame žmogaus gyvenime, turėjo būti pašalinti anksčiau buvę žmogaus veiklos suvaržymai.

Jeigu padarydami reikiamas išlygas, idant išvengtume suprastinimo, pripažįstame tris viską apimančius modernios politikos požiūrius – radikalizmą (jam priskiriame ir marksizmą), liberalizmą ir konservatizmą, – tai galime pasakyti, kad visų jų dominuojanti idėja, nors ir gana skirtinga, – emancipacija. Liberalūs politiniai mąstytojai, kaip ir radikalai, siekė išlaisvinti individus ir apskritai socialines sąlygas iš egzistavusios praktikos ir anksčiau buvusių prietarų varžtų. Laisvės reikią siekti vis labiau išlaisvinant individą kartu su liberalia valstybe, o ne per

planuojamą revoliucinį perversmą. „Konservatizmas", trečioji kategorija, iš esmės priešiškiau žiūri į emancipacines modernybės galimybes. Bet konservatyvus mąstymas egzistuoja tik kaip reakcija į emancipaciją: konservatizmas susiformavo kaip radikalaus ir liberalaus mąstymo atmetimas bei iškūnijamųjų modernybės tendencijų kritika.

Emancipacinę politiką aš apibrėžiu kaip bendrą nuostatą išlaisvinti – visų pirma išlaisvinti individus ir grupes iš suvaržymų, mažinančių jų gyvenimo šansus. Emancipacinę politiką sudaro du pagrindiniai elementai: pastangos nusimesti praeities grandines ir šitaip įteisinti nuostatą transformuoti ateitį; ir tikslas – panaikinti neteisėtą tam tikrų individų arba grupių dominavimą kitų individų arba grupių atžvilgiu. Pirmasis iš šių siekių skatina pozityvią dinaminę modernybės jėgą. Atsisakydami nusistovėjusios praeities praktikos, žmonės gali vis labiau socialiai kontroliuoti savo gyvenimo sąlygas. Žinoma, kilo didelių filosofinių ginčų, kaip pasiekti šį tikslą. Kai kurie manė, jog impulsą emancipuotis valdo priežastinės sąlygos, veikiančios socialiniame gyvenime beveik taip pat, kaip fizinis priežastingumas. Kitų nuomone (o ji tikrai pagrįstesnė) ryšys yra refleksyvinis. Žmonės sugeba refleksyviai „panaudoti istoriją kurdami istoriją"[2].

Žmonių išlaisvinimas iš tradicinių varžtų turi nedaug „turinio", išskyrus tai, kad atspindi būdingą modernybės orientaciją – atiduoti žmogaus kontrolei tuos socialinio ir gamtinio pasaulio ypatumus, kurie anksčiau determinavo žmonių veiklą. Emancipacinė politika įgyja realesnį turinį tik tada, kai jos objektas – žmonių skirtumai. Iš esmės ji yra „kitų" politika. Žinoma, Marxui klasė buvo emancipacijos agentas ir varomoji istorijos jėga. Visuotinė žmonijos emancipacija turėjusi įvykti atsiradus neklasinei santvarkai. Nemarksistinės pakraipos autoriai, nagrinėdami emancipacinę politiką, labiau sureikšmina kitus

skirtumus: etninius ir lyčių skirtumus tarp valdančių ir valdomų grupių, turtingų ir skurdžių tautų, dabarties ir būsimų kartų. Bet visais atvejais emancipacinės politikos tikslas yra arba išvaduoti neprivilegijuotas grupes iš jų nelaimingos padėties, arba pašalinti sąlygiškus skirtumus tarp grupių.

Emancipacinė politika vadovaujasi hierarchine valdžios samprata: valdžia suprantama kaip individo arba grupės sugebėjimas primesti savo valią kitiems. Šiai politikos vizijai ypač būdingos kelios pamatinės sąvokos ir orientaciniai tikslai. Emancipacinė politika siekia sumažinti arba panaikinti *išnaudojimą, nelygybę ir priespaudą*. Natūralu, kad skirtingi autoriai įvairiai apibrėžia šiuos dalykus, o kadangi šiame skyriuje mums pernelyg nerūpi aptarti emancipcinės politikos prigimties, aš nemėginsiu sistemiškai dėstyti šių dalykų. Išnaudojimas apskritai reiškia, kad viena grupė – tarkime, aukštesnioji, o ne darbininkų klasė, baltieji, o ne juodieji, vyrai, o ne moterys – neteisėtai monopolizuoja išteklius arba trokštamas gėrybes, kurios tampa nepasiekiamos išnaudojamai grupei. Nelygybė gali būti siejama su bet kuriais trūkstamais ištekliais, bet didžiausia reikšmė dažnai buvo teikiama nevienodoms galimybėms naudotis materialinėmis gėrybėmis. Kitaip negu nevienodas genetinis paveldas, nevienodos galimybės, pavyzdžiui, naudotis materialinėmis gėrybėmis, yra modernybę kuriančių mechanizmų aspektas, todėl iš principo (žinoma, ne praktiškai) jas galima transformuoti kiek tik nori. Priespaudą tiesiogiai sukelia tai, kad grupė, siekdama apriboti kitų grupių gyvenimo šansus, naudojasi didesne valdžia. Kaip ir kiti emancipacinės politikos aspektai, tikslas išvaduoti žmones iš priespaudos situacijų verčia pripažinti moralines vertybes. „Pateisinama valdžia" gali apsiginti nuo kaltinimo priespauda tik tada,

kai sugeba įrodyti, kad nevienoda galia yra neteisėta moraliniu požiūriu.

Emancipacinė politika svarbiausiais imperatyvais paverčia *teisingumą, lygybę* ir *dalyvavimą*. Apskritai jie atitinka tris tik ką minėtus galios skirtumo tipus. Visi turi daug formuluočių variantų ir gali daugiau ar mažiau būti susipynę.

Teisingumo normos apibrėžia, kas laikoma išnaudojimu, ir priešingai, kada išnaudotojiškas santykis tampa moraliai apginamos valdžios santykiu. Čia ribinis atvejis būtų anarchizmas, nes, pasak šios doktrinos, įmanoma tokia socialinė tvarka, kad nebeegzistuotų ne tik išnaudojimas, bet ir apskritai valdžia. Kai kurios mąstymo mokyklos lygybės įtvirtinimą laiko didžiausia savaimine vertybe, o kartais – svarbiausiu emancipacinės politikos tikslu. Tačiau dauguma radikalios ir liberalios minties krypčių tam tikras nelygybės rūšis pripažįsta teisėtomis ir net pageidautinomis – pavyzdžiui, pateisina materialinę nelygybę kaip ekonomiką skatinantį veiksnį, kuris garantuoja efektyvią gamybą. Trečiasis imperatyvas – dalyvavimas – priešinamas priespaudai, nes leidžia individams arba grupėms daryti įtaką sprendimams, kurie kitaip būtų savavališkai jiems primesti. Ir čia kalbant apie demokratinio dalyvavimo idealus, reikia apibrėžti dalyvavimo lygmenis, nes hierarchinė valdžia nebūtinai yra engėjiška, kaip kad ne visokia valdžia yra neišvengiamai išnaudotojiška.

Kadangi emancipacinei politikai pirmiausia rūpi panaikinti išnaudotojiškus, nelygius arba engėjiškus socialinius santykius, jos pagrindinė orientacija daugiau yra „nuo", o ne „link". Kitais žodžiais sakant, realus emancipacijos turinys menkai atskleidžiamas ir suvokiamas kaip individų arba grupių galimybė ugdyti savo sugebėjimus neperžengiant bendruomenės nustatytų ribų. Daugumos mąstytojų progresyvistų nuo Švietimo laikų nenoras mąs-

tyti utopiškai (nors yra daug išimčių) yra šios orientacijos išraiška. Marxo raštai yra būdingas ir tikslus šito pavyzdys. „Utopinio socializmo" reikia vengti, nes jis numato konkrečią siekiamos visuomenės formą. Negalime iš anksto nurodyti, kaip žmonės gyvens tokioje socialinėje santvarkoje – tai reikia palikti spręsti jiems patiems, kai iš tikrųjų bus tokia santvarka.

Jeigu yra koks nors daugumą emancipacinės politikos versijų pagrindžiantis elgesio mobilizavimo principas, jį būtų galima vadinti autonomijos principu[3]. Emancipacija reiškia, kad kolektyvinis gyvenimas organizuojamas taip, jog individas sugeba – vienu ar kitu požiūriu – laisvai ir savarankiškai veikti savo socialinio gyvenimo aplinkoje. Čia yra tam tikra pusiausvyra tarp laisvės ir atsakomybės. Individas išlaisvinamas iš suvaržymų, kurie primesti jo elgesiui dėl išnaudotojiškų, nelygių arba engėjiškų sąlygų, bet jis netampa absoliučiai laisvas. Laisvė suponuoja atsakomybę kitiems ir kolektyvinius įsipareigojimus. Rawlso teisingumo teorija yra ryškus emancipacinės politikos pavyzdys[4]. Pamatinės sąlygos, valdančios veiklos autonomiją, aiškinamos teisingumo tematikos kontekste; Rawlsas pasisako už teisingumą kaip organizuojantį emancipacijos siekį. Tačiau, kaip iš tikrųjų elgsis individai ir grupės esant teisingai tvarkai, lieka neaišku.

Beveik tą patį galima pasakyti apie Habermaso mėginimą išplėtoti emancipacinės politikos struktūrą komunikacijos teorijos pagrindu [5]. Ideali kalbinė situacija, laikoma imanentiška visam kalbos vartojimui, yra įkvepianti emancipacijos vizija. Kuo labiau socialinės sąlygos artės prie idealios kalbinės situacijos, tuo labiau ryškės socialinė santvarka, grindžiama autonomiška laisvų ir lygių individų veikla. Individai, o kolektyviniu mastu – žmonija, bus laisvi kompetentingai rinktis savo veiklą. Tačiau beveik arba nieko nepasakoma, ką iš tikrųjų jie rinksis.

Gyvenimo politikos prigimtis

Gyvenimo politika suponuoja emancipaciją (tam tikru mastu) abiem pagrindinėmis anksčiau nurodytomis prasmėmis: tai išsilaisvinimas iš tradicijos gniaužtų ir iš hierarchinio dominavimo sąlygų. Būtų pernelyg netikslu sakyti, jog gyvenimo politika domisi tuo, kas atsitinka individams gavus tam tikrą veiklos autonomiją, nes čia reikšmingi ir kiti faktoriai; bet tai suteikia bent jau pradinę orientaciją. Gyvenimo politikos iš pradžių nedomino mus išlaisvinančios sąlygos, kurioms esant galime rinktis – tai yra *pasirinkimo* politika. Emancipacinė politika yra gyvenimo šansų politika, o gyvenimo politika yra gyvenimo stiliaus politika. Gyvenimo politika yra refleksyviai mobilizuotos tvarkos politika – vėlyvosios modernybės sistema, kuri tiek individualiu, tiek ir kolektyviniu mastu radikaliai pakeitė egzistencinius socialinės veiklos parametrus. Tai yra saviraiškos politika refleksyviai sutvarkytoje aplinkoje, kurioje tas refleksyvumas aš ir kūną susieja su globalinėmis sistemomis. Šioje veiklos arenoje galia yra generatyvi, o ne hierarchinė. Gyvenimo politika yra gyvenimo stiliaus politika rimta ir turininga prasme, aptarta ankstesniuose skyriuose. Formalus jos apibrėžimas toks: gyvenimo politika susijusi su politinėmis problemomis, kurias kelia saviraiškos procesai potradiciniuose kontekstuose, kuriuose globalėjimo daroma įtaka giliai įsibrauna į refleksyvinį *Aš* projektą ir, atvirkščiai, saviraiškos procesai daro įtaką globalinėms strategijoms.

Gyvenimo politikos tikslai tiesiogiai kyla iš svarbiausių šios knygos temų, ir aš mėginsiu šiek tiek detaliau juos išdėstyti vėliau. Nors gyvenimo politikos problemų galima įžvelgti ir ankstesniuose laikotarpiuose, gyvenimo politika kaip visiškai atskira problemų ir galimybių visuma atsiranda tik susiformavus brandžiajai moderny-

bei. Kaip minėjome anksčiau, gyvenimo politikos tikslai pranašauja būsimus, toli siekiančius pokyčius – iš esmės plėtrą tokių socialinės tvarkos formų, kurios „pranoksta" pačią modernybę.

Emancipacinė politika	*Gyvenimo politika*
1. Socialinio gyvenimo išlaisvinimas iš tradicijos ir papročio gniaužtų.	1. Politiniai sprendimai, priimami laisvės rinktis ir generatyvios galios (galia kaip sugebėjimas transformuoti) pagrindu.
2. Išnaudojimo, nelygybės ar priespaudos mažinimas ar panaikinimas. Rūpinasi nesantaiką sėjančiu valdžios ir išteklių paskirstymu.	2. Moraliai pateisinamų saviraišką skatinančių gyvenimo formų kūrimas globalinės tarpusavio priklausomybės kontekste.
3. Vadovaujasi teisingumo, lygybės ir dalyvavimo etikos keliamiems imperatyvams.	3. Plėtoja etiką, tyrinėjančią problemą, „kaip mums gyventi?" potradicinės tvarkos sąlygomis ir iškilus egzistenciniams klausimams.

Pakartokime: gyvenimo politika yra gyvenimo sprendimų politika. Kokie tie sprendimai ir kaip turėtume stengtis juos konceptualizuoti? Pirmiausia ir daugiausia tai yra sprendimai, liečiantys patį *Aš* tapatumą. Kaip stengėmės parodyti šioje studijoje, *Aš* tapatumas šiandien yra refleksyvinis darinys. Reikia formuoti, keisti ir refleksyviai palaikyti *Aš* tapatumo naratyvą greitai besikeičiančiomis lokalaus ir globalaus masto socialinėmis sąlygomis. Individas privalo per įvairiausią medijuotą patirtį gaunamą informaciją susieti su lokaliais įsipareigojimais taip, kad palyginti nuosekliai suderintų ateities projektus

su praeities patirtimi. Tai galima įgyvendinti tik tokiu atveju, jeigu asmuo pajėgia išsiugdyti vidinį autentiškumą – pagrindą pamatiniam pasitikėjimui, kurio dėka gyvenimo trukmę galima suprasti kaip vienovę besikeičiančių socialinių įvykių fone. Refleksyviai suderintas *Aš* tapatumo naratyvas padeda suteikti rišlumo baigtinei gyvenimo trukmei kintančiomis išorinėmis sąlygomis. Žvelgiant iš šios perspektyvos, gyvenimo politika susijusi su debatais ir ginčijamais klausimais, kuriuos kelia refleksyvinis *Aš* projektas.

Šiam gyvenimo politikos aspektui pirmieji praskynė kelią studentų bei dar labiau moterų sąjūdžiai, nagrinėdami idėją, jog „tai, kas asmeniška, yra politiška". Bet tai jie darė dviprasmiškai. Studentų sąjūdžio atstovai, ypač susiję su „situacionizmu", mėgino asmeniniais poelgiais ir „gyvenimo stiliaus maištais" mesti iššūkį biurokratijai. Jie norėjo parodyti ne tik tai, kad kasdienis gyvenimas yra valstybės galios išraiška, bet ir tai, kad, sugriaudami įprastinius kasdienius šablonus, jie iš tikrųjų gali kelti grėsmę valstybės galiai. Tačiau šiuo požiūriu asmeniškumo politika tik neaiškiai pranašauja gyvenimo politiką ir tebėra artimesnė emancipacinei politikai. Mat tikslas yra panaudoti gyvenimo stiliaus modelius kaip priemonę įveikti arba sušvelninti priespaudą.

Feminizmą galima pagrįsčiau laikyti gyvenimo politikos pradininku, nors, žinoma, emancipaciniai interesai tebėra moterų judėjimo pagrindas. Feminizmas, bent jau šiuolaikinės formos, daugiau ar mažiau įpareigotas teikti prioritetą *Aš* tapatumo klausimui. Buvo vykusiai pažymėta, kad „moterys, norinčios ne vien šeimyninio gyvenimo, kiekvienąkart žengdamos iš namų, asmeniškumą paverčia politika"[6]. Kadangi moterys vis dažniau „žengia" iš namų, jos prisideda prie emancipacijos proceso. Vis dėlto feministės greitai įsitikino, kad emancipuotai mote-

riai tapatumo klausimai darosi ypač svarbūs. Juk išsilaisvinusios iš namų ir šeimos reikalų moterys pateko į uždarą socialinę aplinką. Moterų tapatumai buvo taip stipriai susiję su namais ir šeima, kad jos „išėjo" į socialinę aplinką, kurioje vienintelis tapatumų šaltinis – vyriški stereotipai.

Kada maždaug prieš ketvirtį šimtmečio Betty Friedan pirmą kartą prabilo apie „neįvardytą problemą", ji turėjo galvoje tai, kad žmonos ir motinos vaidmenys negali duoti teikiančio pasitenkinimą gyvenimo, kurio, pačios beveik šito nesuvokdamos, troško daugelis moterų[7]. Šios problemos analizė privertė Friedan tiesiogiai kalbėti apie tapatumą ir asmenį. Tikrasis „neįvardytas klausimas" pasirodo esąs klausimas, „kuo aš noriu būti?"[8] Friedan konkrečiai siejo problemą su savo kaip jaunos moters patirtimi. Tik ką baigusi koledžą, ji jautė atsiveriant dideles galimybes, tarp jų ir profesionalios psichologės karjerą. Tačiau užuot paėmusi laimėtą stipendiją daktarės moksliniam darbui rašyti, ji atsisakė tos galimos karjeros pati tikrai nežinodama, kodėl. Ji ištekėjo, turėjo vaikų ir gyveno kaip priemiesčio namų šeimininkė visą laiką slopindama savo nuogąstavimus dėl to, kad neturi gyvenimo tikslo. Galiausiai ji palūžo ir pripažino bei iškėlė klausimą dėl savojo tapatumo ir suprato, kad jai reikia realizuoti save kitur.

Betty Friedan paaiškino, kad jos didelis nerimas dėl asmeninio tapatumo kilo tik todėl, kad tuo metu moterys jau turėjo daugiau galimybių rinktis. Tik šios alternatyvos leido moterims suprasti, kad modernioji kultūra „nepatenkina jų pamatinio poreikio tobulėti ir realizuoti savo galimybes kaip žmonėms..."[9] Jos knyga baigiama svarstymais apie gyvenimo planavimą, padedantį moterims susikurti naujus tapatumus anksčiau netirtoje viešo-

joje srityje. Jos „naujas gyvenimo planas moterims" buvo panašus į daug vėliau pasirodžiusius pagalbos sau vadovėlius. Naujas gyvenimo planas – tai pasiryžimas tobulėti asmeniškai, iš naujo apmąstyti bei rekonstruoti praeitį, atsikračius „moteriškos mistikos", ir pripažinti riziką.

Gyvenimo politika, kūnas ir asmuo

Šiandien, praėjus beveik trims ketvirčiams šimtmečio po novatoriškos knygos pasirodymo, tapo aišku, jog daugelis klausimų, kurie iš pradžių atrodė liečią tik moteris, iš tikrųjų susiję su reliaciniu lyčių tapatumo reiškiniu. Atsirado daugybė galimybių rinktis lyties tapatumą ir jo raišką, net galimybė rinktis, ar asmuo nori anatomiškai išlikti tos lyties, kurios jis gimė. Žinoma, *Aš* tapatumo politika nėra vien lyties diferencijavimo klausimai. Kuo labiau refleksyviai „kuriame save", tuo labiau iškyla į viešumą klausimas, ką reiškia „asmens" arba „žmogaus" sąvoka. Galima rasti daug pavyzdžių, rodančių, kaip ir kodėl taip yra. Pavyzdžiui, dabartinės diskusijos dėl abortų iš pažiūros susijusios su kūnu ir kūno „savininko" teisėmis į kūno produktus. Bet šios diskusijos taip pat iš dalies paliečia ir klausimą, ar vaisius yra asmuo, o jeigu taip, tai kuriuo jo vystymosi momentu galima jį laikyti jau asmeniu. Šis klausimas bei kitos gyvenimo politikos sritys iškelia kompleksines filosofinio apibrėžimo, žmogaus teisių ir moralės problemas.

Kaip rodo abortų pavyzdys, ne visada lengva atskirti gyvenimo politikos klausimus, susijusius su *Aš* tapatumu, nuo klausimų, kurie daugiau susiję su kūnu. Kūno, kaip ir *Aš*, nebegalima laikyti pastoviu fiziologiniu dariniu, nes jis dabar neatskiriamas nuo modernybės refleksyvumo. Anksčiau kūnas buvo traktuojamas kaip vienas

iš gamtos aspektų ir manyta, kad iš esmės į jo procesus žmogus gali tik labai menkai kištis. Kūnas buvo „duotybė", dažnai nepatogi ir netinkama *Aš* buveinė. Abstrakčioms sistemoms vis labiau braunantis į kūną, visa tai pasikeitė. Kūnas, kaip ir *Aš*, tapo sąveikos, apropriacijos ir reapropriacijos lauku, susiejančiu refleksyviai organizuojamus procesus ir sisteminamas ekspertų žinias. Pats kūnas buvo išlaisvintas, ir tai yra jo refleksyvaus perstruktūrinimo sąlyga. Kadaise laikytas sielos buveine, po to – tamsių, ydingų poreikių šaltiniu, dabar kūnas yra nuolatos „apdorojamas", nes patiria įvairius brandžios modernybės poveikius. Dėl šių procesų pasikeitė jo ribos. Jis turi lyg ir visiškai persmelkiamą „išorinį sluoksnį", pro kurį paprastai prasiskverbia refleksyvinis *Aš* projektas ir išorėje suformuotos abstrakčios sistemos. Konceptualinę erdvę, plytinčią tarp projekto ir sistemų, užpildo vis daugiau vadovėlių ir praktinių veikalų, aiškinančių apie sveikatą, mitybą, išvaizdą, mankštą, mylėjimąsi ir daugelį kitų dalykų.

Refleksyvinė kūno procesų ir vystymosi apropriacija yra fundamentalus gyvenimo politikos ginčų ir kovų elementas. Šį dalyką svarbu pabrėžti norint suprasti, jog kūnas netapo tiesiog inertišku dariniu, suprekinimo arba „disciplinos" Foucault prasme objektu. Jeigu būtų taip, kūnas visų pirma būtų emancipacinės politikos taikinys: tada reikėtų kūną išlaisvinti iš priespaudos, kurios auka jis tapęs. Brandžios modernybės sąlygomis kūnas iš tikrųjų mažiau „paklūsta" *Aš* negu kada nors anksčiau, nes jie abu intymiai suderinti refleksyviniame *Aš* tapatumo projekte. Pats kūnas – mobilizuotas praktikoje – tampa svarbesnis individo siekiamam tapatumui. Kaip Melucci nurodo:

> Grįžimas prie kūno skatina iš naujo ieškoti tapatumo. Kūnas iškyla kaip slapta sritis, nuo kurios raktą turi tik individas ir

į kurią jis gali sugrįžti ieškodamas savęs apibrėžimo, nevaržomo visuomenės normų ir lūkesčių. Mūsų dienomis socialinis tapatumo primetimas braunasi į visas sritis, kurias tradiciškai saugojo „privačios erdvės" barjeras[10].

Galime kūno „nuosavybės" problemą laikyti atskiru klausimu, kurį kelia dvejopas jo ryšys su abstrakčiomis sistemomis ir refleksyviniu *Aš* projektu. Kaip minėjome anksčiau, „nuosavybė" čia yra kompleksinė sąvoka, įtraukiama į visas su „asmens" apibrėžimu susijusias problemas. Gyvenimo politikos srityje – tai klausimas, kaip individas turi daryti sprendimus dėl kūno lavinimo strategijų planuodamas gyvenimą, taip pat klausimas, kas turi lemti teisę „disponuoti" kūno produktais ir kūno dalimis.

Kūnas ir *Aš* susiję kitoje pamatinėje srityje, į kurią visiškai prasiskverbė vidujai referentinės modernybės sistemos, – tai reprodukcija. Terminą „reprodukcija" galima vartoti pažymint tiek rūšies socialinį tęstinumą, tiek ir biologinį pratęsimą. Terminologinis ryšys nėra atsitiktinis: „biologinė" reprodukcija dabar yra visiškai socialinė – ją išstūmė abstrakčios sistemos ir iš naujo atkūrė per *Aš* refleksyvumą. Aišku, reprodukcija niekada nebuvo determinuojama tik išoriškai: pavyzdžiui, visose ikimoderniose kultūrose buvo naudojamos įvairios kontracepcijos priemonės. Vis dėlto reprodukcijos sritis dažniausiai be išimties priklausė likimo sričiai. Atsiradus daugiau ar mažiau patikimiems kontracepcijos metodams, refleksyviai seksualinės veiklos kontrolei bei įvairioms reprodukcijos technologijoms, reprodukcija tapo sritimi, turinčia aibę galimybių rinktis.

„Reprodukcijos kaip likimo pabaiga" glaudžiai įpinta į „gamtos pabaigą". Juk iki šiol viename žmogaus ryšio su atskirtąja gamta poliuje visada buvo reprodukcija, o kitame – mirtis. Genetinė inžinerija, kurios galimybėmis

tik pradėdame naudotis, toliau žlugdo reprodukciją kaip natūralų procesą. Jos padedami žmonės gali determinuoti genų perdavimą ir šitaip nutraukti paskutinį saitą, siejantį rūšies gyvenimą su biologine evoliucija. Vykstant šiam gamtos nykimo procesui, atsirandančios sprendimų priėmimo sritys daro įtaką ne tik tiesioginiam reprodukcijos procesui, bet ir fizinei kūno sąrangai bei seksualumo apraiškoms. Tokios veiklos sritys vėl sugrąžina prie lyties ir lyties tapatumo bei su kitais tapatumo formavimosi procesais susijusių klausimų.

Reprodukcijos technologijos naikina šimtmečių senumo priešpriešas tarp vaisingumo ir sterilumo. Dirbtinis apvaisinimas ir apvaisinimas *in vitro* daugiau ar mažiau visiškai atskiria reprodukciją nuo tradicinių heteroseksualios patirties kategorijų. Sterilų galima padaryti vaisingą, bet kartu darosi įmanomos ir įvairios surogatinės tėvystės permutacijos. Pavyzdžiui, atsiradusi galimybė gėjų poroms gimdyti ir auginti vaikus tėra viena iš šių inovacijų sukurtų įvairių galimybių rinktis gyvenimo stilių. Tai, kad seksualumas nebėra neatsiejamai susijęs su reprodukcija – arba atvirkščiai – leidžia pertvarkyti seksualumą pagal gyvenimo stilius (nors, kaip visada, dideliu mastu tai vyksta tik refleksyvios apropriacijos keliu).

Daugybė dabar atsiradusių arba turbūt atsirasiančių pasirinkimo galimybių reprodukcijos technologijų srityje yra ryškus gyvenimo politikos galimybių ir problemų pavyzdys. Louise Brown gimimas 1978 m. liepos 25 d. buvo naujas lūžis žmogaus reprodukcijos srityje. Pirmą kartą naujos gyvybės kūrimas, o ne negatyvi jos kontrolė kontracepcijos priemonėmis, tapo sąmoningo konstravimo reikalu. Apvaisinant *in vitro* (IVF) panaudojama daug jau kurį laiką turimų technologijų, bet kai kurios esminės naujovės leido jas panaudoti apvaisinant žmogaus kiaušinėlį ne kūne. Kitas žingsnis yra lyties nustatymas iki

implantavimo. IVF metodai leidžia perkelti jau „turintį lytį" embrioną į moters gimdą panaudojant poveikio DNR technologijas. Tokios technologijos leidžia atskirti vyriškus ir moteriškus embrionus bei implantuoti pageidaujamos lyties embrioną. Be to, dar yra išrastas embrionų užšaldymo metodas. Šis procesas leidžia laikyti embrionus ilgą laiką ir kartoti nėštumus be tolesnio kiaušidės stimuliavimo ir kiaušinėlių rinkimo.Tad, pavyzdžiui, identiški dvyniai gali gimti skirtingais metais.

Kiti poslinkiai, atrodantys bent jau įmanomi, žmogaus reprodukcijos kontrolės srityje, būtų ektogenezė ir klonavimas. Ektogenezė yra žmogaus gyvybės kūrimas visai be kūno pagalbos – vaikų kūrimas be nėštumo. Klonavimas, genetiškai tapačių individų kūrimas, nors galbūt ir keistesnis, atrodo įgyvendinamas greičiau ir jau buvo atliktas eksperimentuojant su gyvūnais[11].

Asmeniniai gyvenimai, planetos poreikiai

Kol kas diskutuojame apie socialinių santykių pasaulį, kuris išoriškas *Aš* daugiausia tuo požiūriu, kad šie santykiai daro refleksyvinį poveikį *Aš* tapatumui ir gyvenimo stiliui. Tačiau asmeniniai sprendimai taip pat daro įtaką globaliniams dalykams – šiuo atveju ryšys sieja „asmenį" su „planeta". Socializuota reprodukcija susieja individualiuš sprendimus su šioje žemėje gyvenančios žmonių rūšies tęstinumu. Kiek rūšies reprodukcija ir seksualumas darosi nebesusiję, tiek būsima rūšies reprodukcija nebėra garantuota. Globalinis gyventojų skaičiaus gausėjimas įtraukiamas į vidujai referentines sistemas. Daugybė individualių sprendimo priėmimo procesų, kuriuos tarpusavyje sieja šios sistemos, matyt, sukels nenumatomus padarinius, panašius į tuos, kurie sukeliami kitose socia-

lizuotose srityse. Reprodukcija tampa kintamu individualiu sprendimu, darančiu bendrą, galbūt neapskaičiuojamą poveikį rūšies reprodukcijai.

Tačiau galime rasti ir kitų sąsajų tarp gyvenimo stiliaus pasirinkimų ir globalizuojančių įtakų. Prisiminkime susijusias globalinės ekologijos ir mėginimų sumažinti branduolinio karo pavojų temas. Pradėdami kalbėti apie sunkias ekologines problemas ir jų ryšį su politiniais ginčais, pirmiausia turime paklausti, kodėl šiais dalykais būtina taip domėtis šiandien. Iš dalies atsakymą duoda ir gausėjantys įrodymai, kad fizinėje aplinkoje įvyko daug didesni ir intensyvesni jos irimo procesai, negu kad buvo įtariama anksčiau. Tačiau daug svarbiau tai, kad pasikeitė žmonių nuostatos šiais klausimais. Juk faktą, kad gamta „pasibaigė", suvokia ne vien specialistai profesionalai; tai žino ir plačioji visuomenė. Akivaizdus padidėjusio domėjimosi ekologija aspektas yra pripažinimas, jog norint sustabdyti aplinkos degradavimą, reikia rinktis naujus gyvenimo stiliaus modelius. Akivaizdu, kad didžiausią ekologinę žalą daro moderniuosiuose pasaulio visuomenės sektoriuose palitę gyvenimo būdai. Ekologinės problemos atskleidžia naują ir vis didėjančią globalinių sistemų tarpusavio priklausomybę ir primena kiekvienam, kaip glaudžiai asmens veikla susijusi su planetos problemomis.

Kovojant su pavojais, kuriuos kelia ekosistemų pažeidimas, neišvengiamai prireikia koordinuotų globalinių atsakymų, toli pranokstančių individo veiklą. Kita vertus, šių pavojų neįmanoma efektyviai įveikti be kiekvieno individo reakcijos ir prisitaikymo. Jeigu norime minimizuoti ekologinius pavojus, su kuriais dabar susiduriame, beveik neabejojamai reikės iš esmės keisti gyvenimo stilių bei pradėti mažiau vertinti nuolatinį ekonominį kaupimą. Esant komplikuotai refleksyvumo sampynai darosi ir būtina – ir, ko gero, taip ir bus – plačiu mastu refleksyviai

suvokti, jog sistemos, dabar transformuojančios ekologinius modelius, pačios yra refleksyvinės prigimties.

Branduolinės energijos klausimas yra pagrindinė problema ir, žinoma, jis sieja ekologines problemas apskritai su branduolinių ginklų turėjimu. Ginčai, ar reikia toliau statyti branduolines elektrines, o jeigu taip, koks turėtų būti jų santykis su esamais materialios energijos šaltiniais, atskleidžia daugelį gyvenimo politikos keliamų klausimų. Su tuo susiję labai grėsmingi pavojai, kurių vieni kyla dėl ilgalaikių, stiprėjančių faktorių, kiti – dėl tiesioginių poveikių. Techniniai rizikos lygių skaičiavimai čia negali būti visiškai pagrįsti, nes neįmanoma visiškai išvengti žmogaus klaidų, taip pat gali veikti dar nenumatyti faktoriai. Asmuo, norintis susipažinti su ginčais dėl branduolinės energijos, sužinos, jog ekspertų vertinimai čia skiriasi taip pat radikaliai kaip ir kitose srityse, kur vyrauja abstrakčios sistemos. Kol neįvyks koks nors – kol kas nežinomas – technologinis proveržis, platus branduolinės energijos naudojimas, ko gero, bus neišvengiamas, jeigu globaliniai ekonomikos augimo tempai bus tokie pat greiti, ir jis net didės, jeigu šie procesai stiprės.

Mažėjanti priklausomybė nuo branduolinės energijos arba pastangos apskritai atsisakyti branduolinės energijos šaltinių tiek konkrečiuose regionuose ir šalyse, tiek ir platesniu mastu sukeltų reikšmingas gyvenimo stiliaus permainas. Kaip ir kitose srityse, kuriose plinta vidujai referentinės sistemos, niekas negali būti visiškai tikras, kokią žalą žmogaus gyvybei ir gamtinei aplinkai jau galėjo padaryti turimi branduolinės energijos šaltiniai; duomenys yra prieštaringi. Vėl grįžtame prie asmeninių socializuotos biologijos ir reprodukcijos klausimų. Kaip suformulavo vienas autorius, „mūsų sperma, mūsų kiaušinėliai, mūsų embrionai ir mūsų vaikai" yra „priešakinėje linijoje" vykstant kovai „toksinėje zonoje"[12].

„Didžiosios ekologijos" šalininkai aiškina, kad ekonominio kaupimo išsižadėjimas galėtų paskatinti nežabotą ekonominį augimą pakeisti asmeniniu tobulėjimu – saviraiškos ir kūrybinių galių puoselėjimu. Todėl refleksyvinis *Aš* projektas galėtų būti kaip tik svarbiausias dalykas pereinant nuo dabartinės prie globalinės tvarkos. Branduolinio karo grėsmė taip pat susijusi su refleksyviniu *Aš* projektu. Pasak Lascho, abu jie labai vaizdingai išryškina „išlikimo" problemą. Tačiau lygiai taip pat galima pasakyti, kad jie reljefiškai išryškina taikos galimybę: tai harmoningas žmonių sugyvenimas globaliniu mastu ir psichologinį pasitenkinimą teikianti saviraiška asmeniniu mastu. Branduolinės ginkluotės klausimas įžengia į gyvenimo politiką ir kaip pozityvi, ir kaip negatyvi patirtis. Ji itin aiškiai parodo, kaip stipriai tarpusavyje susiję tai, kas asmeniška, ir tai, kas globalu, nes, kaip kad potencialios ekologinės katastrofos atveju, žemėje nėra vietos, kurioje būtų galima ieškoti išsigelbėjimo. Karo technika vis sudėtingėja, ji tapo ekspertinių sistemų grandine, ir sunku neprofesionalui gauti apie ją daug specialių žinių (iš dalies dėl ginklų sistemų įslaptinimo). Tačiau kaip tik dėl šio proceso potencialus branduolinis karas jau nėra vien specifinis karo taktikų ir politikos lyderių reikalas, bet kiekvieno žmogaus gyvenimą liečiantis klausimas. Neigiamą reikšmę turintis branduolinio susirėmimo pavojus panašus į kitus gyvenimo politikos srities aspektus, nes skatina refleksyviai suprasti gamtos socializavimą ir jo padarinius asmeniniam gyvenimui.

Reziumė: gyvenimo politikos darbotvarkė

Gyvenimo politikos problemos verčia dėti klaustuką dėl vidujai referentinių modernybės sistemų. Gyvenimo

politikos darbotvarkė, kurią sukūrė emancipacinis modernių institucijų poveikis, parodo, iki kokios ribos galima priiminėti vien vidiniais kriterijais grindžiamus sprendimus. Juk gyvenimo politika vėl sureikšmina kaip tik tuos moralinius ir egzistencinius klausimus, kuriuos nuslopino pagrindinės modernybės institucijos. Čia matome, kokie riboti poststruktūralizmo įkvėpti „postmodernizmo" aiškinimai. Pasak jų, dabartinėmis socialinėmis sąlygomis moraliniai klausimai visiškai prarandą prasmę arba reikšmę. Bet nors šis požiūris tiksliai atspindi vidujai referentinių modernybės sistemų aspektus, jis nepadeda paaiškinti, kodėl moralinės problemos grįžta į gyvenimo politikos darbotvarkę. Gyvenimo politikos problemų negalima svarstyti atsietai nuo abstrakčių sistemų: iš įvairių ekspertizės rūšių gaunama informacija turi lemiamą reikšmę apibrėžiant šias problemas. Vis dėlto kadangi pagrindinis klausimas yra būtent, kaip turėtume gyventi emancipuotomis socialinėmis sąlygomis, jos neišvengiamai kelia į viešumą moralinio ir egzistencinio pobūdžio problemas bei klausimus. Gyvenimo politikos problemos lemia pagrindinę to, kas instituciškai nuslopinta, darbotvarkę. Jos ragina iš naujo sumoralinti socialinį gyvenimą ir reikalauja atgaivinti domėjimąsi tais klausimais, kuriuos sistemingai šalina modernybės institucijos.

Dabar galime apibendrinti ir susisteminti pateiktus svarstymus. Gyvenimo politikos darbotvarkę lemia vidujai referentinių modernybės sistemų plitimas, apimantis kelias atskiras sritis. Dėl abstrakčių sistemų brovimosi į gamtos pasaulį gamta nustoja būti žmogaus pažinimui ir veiklos tikslams išoriška sritimi. Tačiau nepaprastai didėjančios žmogaus galimybės kontroliuoti gamtą (čia, kaip ir kitose kontrolės srityse, randasi nauji nenumatomi padariniai) jau beveik išsemtos. Tai parodo ne tiek šios kontrolės sukeltas aplinkos blogėjimas ir irimas, kiek atsiran-

dančios paskatos vėl atkurti tokius ginčų parametrus, kurie išoriški modernybės abstrakčių sistemų požiūriu. Kitais žodžiais sakant, nuslopinti egzistenciniai klausimai, liečiantys ne tik gamtos, bet ir moralinius paties egzistavimo parametrus, vėl braunasi į darbotvarkę. Šis procesas nevyksta automatiškai: tiek kasdieniame gyvenime, tiek ir kolektyviniuose mūšiuose moralinės ir egzistencinės problemos aktyviai gaivinamos ir iškeliamos viešuose ginčuose. Specifinis moralinis tokių ginčų aspektas susijęs ne tik su tuo, ką reikia daryti, kad žmonės išliktų gamtoje, bet ir su tuo, kaip reikia suvokti ir „gyventi" patį gyvenimą – tai Heideggerio „būties klausimas". „Gamtos pabaiga" verčia svarstyti daug naujų problemų, nes vidinio organizavimo laukas tapo labai platus. Kaip ir kiti pamatiniai moraliniai klausimai, visos šios problemos vienaip ar kitaip susijusios su gyvenimo stiliaus pasirinkimais. Visos kelia tiek sunkių analitinių problemų, tiek ir moralinių dilemų.

Antroji sritis yra biologinė reprodukcija. Vyraujančiu modernybės požiūriu reprodukcija yra mechaninis reiškinys – genetinių procesų reikalas. Bet žvelgiant į reprodukciją moraliniu požiūriu, iškyla egzistencinis prieštaravimas. Pagrindinis moralinis aspektas čia susijęs su transcendencija: kaip žmonės turėtų traktuoti savo pačių baigtinumo klausimą. Kaip ir visose kitose srityse, esmingesnės moralinės problemos, darančios įtaką gyvenimo stiliaus rinkimuisi, ko gero, bus sprendžiamos taip, kaip sprendžiami platesni egzistenciniai prieštaravimai ir žmogaus baigtinumo klausimai. Pavyzdžiui, problema, kokias teises turi vaisius, yra stipriai susijusi su tuo, kaip traktuojama „gyvybė" tiek moraliniu, tiek ir analitiniu požiūriu.

Globalizacija – trečiasis vidujai referentinių modernybės sistemų plitimo aspektas. Globalinių sistemų atsiradimas, kaip buvo pabrėžta šioje studijoje, reiškia, jog pasaulis, „kuriame" gyvename šiandien, skiriasi nuo ankstesnių epochų pasaulio. Globalizacija vienija visą žmonijos bendruomenę – iš dalies todėl, kad kuria grėsmingus pavojus, kurių negali išvengti nė vienas žemėje gyvenantis žmogus. Reikia naujų kooperacijos formų; nors jos visuotinai pripažįstamos, bet atskirų nacionalinių valstybių pasaulyje jos dar silpnai išplėtotos. Turint omenyje labai grėsmingus rizikos faktorius, kylantys esminiai moraliniai klausimai iš dalies yra „varžomojo" pobūdžio. Ar turėtume skelbti radikalios abejonės principo išimtis? Ar turėtų būti apribota nevaržoma mokslinių tyrimų plėtra? Ar branduolinių ginklų turėjimas laikytinas moraliai nepateisinamu? Tokie klausimai veikia mūsų gyvenimą konkrečia prasme, nes jie liečia visos žmonijos išlikimą. Be to, jie susiję ir su elementaresnėmis egzistencinėmis intersubjektyvumo problemomis.

Galiausiai grįžtame prie *Aš* tapatumo, mobilizuojamo vidujai referentinių *Aš* ir kūno sistemų pagrindu. Kadangi *Aš* ir kūnas yra visiškai persmelkti abstrakčių modernybės sistemų, jie ima laiduoti aibę naujų galimybių rinktis gyvenimo stilių. Kol *Aš* projekte vyrauja pagrindinės modernybės perspektyvos, šis projektas būna kontrolės projektu, kuriam vadovauja tik „autentiškumo" moralė. Tačiau kadangi šis projektas susijęs su pačiais intymiausiais žmogaus jausmais, jis tampa pagrindine paskata iš naujo sumoralinti kasdienį gyvenimą. Esminiai gyvenimo politikos darbotvarkės klausimai skirti asmenybiškumo ir individualumo teisėms, kurios savo ruožtu vėl susiejamos su egzistencinėmis paties *Aš* tapatumo dimensijomis.

Sąsajos ir implikacijos

Kokia „politikos" prasmė „gyvenimo politikoje"? Politinė teorija paprastai pripažįsta siaurąją ir plačiąją politikos sampratas. Pirmoji apima spendimų priėmimo valstybės valdymo srityje procesus; antroji laiko politiniais visus sprendimų priėmimo atvejus, kada stengiamasi išspręsti ginčus arba konfliktus, kilusius priešingų interesų arba vertybių pagrindu. Gyvenimo politika yra politika abiem šiomis prasmėmis.

Siauroji politikos prasmė išlieka todėl, kad nacionalinė valstybė ir jos valdymo aparatas toliau vaidina svarbiausią vaidmenį. Nacionalinė valstybė negali veiksmingai leisti įstatymų gyvenimo politikos klausimais, nes ji negali priimti platesnes socialines bendruomenes įpareigojančių sprendimų. Pavyzdžiui, vienos valstybės sprendimas kontroliuoti genetinės inžinerijos tyrinėjimus padarytų menką įtaką globalinei šio mokslo pažangai. Vyriausybė gali nutarti uždrausti branduolinę energiją savo teritorijoje, bet toks aktas vargu ar deramai apsaugotų jos gyventojus, jeigu kaimyninės šalys neatsisakytų savo branduolinės energijos šaltinių. Vis dėlto visos gyvenimo politikos problemos susijusios su teisių ir pareigų klausimais, ir valstybė kol kas tebėra pagrindinis administracinis darinys, teisiškai sprendžiantis šiuos klausimus. Gyvenimo politikos problemos, ko gero, bus vis svarbesnės viešojoje ir juridinėje valstybių gyvenimo srityse. Kaip pabrėžėme anksčiau, emancipacinių teisių reikalavimai dėl to netampa mažiau svarbūs. Pavyzdžiui, mėginimai plėsti ir išlaikyti pilietines teises išlieka pamatiniai; tokios teisės garantuoja galimybes atvirai svarstyti gyvenimo politikos problemas.

Kalbant apie politiką platesne prasme, vėlyvosios modernybės sąlygomis gyvenimo politikos problemos per-

smelkia daug socialinio gyvenimo sričių. Juk plečiantis abstrakčioms sistemoms ir socializuojant gamtinius procesus, atsiveria daug individualaus ir kolektyvinio pasirinkimo sričių. Mano tikslas nėra kiek nors detaliau atskleisti galimus institucinius gyvenimo politikos šia platesne prasme parametrus. Socialiniai sąjūdžiai suvaidino svarbiausią vaidmenį išryškinant gyvenimo politikos problemas ir atkreipiant į jas visuomenės dėmesį. Ar tokie sąjūdžiai pranašauja organizacinius pokyčius politinės veiklos srityse, yra ginčytinas klausimas[13]. Vėlyvojoje modernybėje, kai refleksyvūs mėginimai kolonizuoti ateitį yra daugiau ar mažiau universalūs, gyvenimo politikos problemas gali formuoti įvairaus pobūdžio individuali ir kolektyvinė veikla. Gyvenimo politikos problemoms spręsti sunkiai pakanka esamų politikos sistemų, todėl jos ir gali tiek valstybiniu, tiek ir globaliniu mastu skatinti rastis naujas, kitokias, negu iki šiol buvo, politines formas.

Kol kas emancipacinę politiką apibūdinome taip, lyg ji tik ruoštų dirvą gyvenimo politikai atsirasti. Ryšys tarp emancipacinės ir gyvenimo politikos, žinoma, sudėtingesnis, negu būtų galima manyti remiantis tokiu požiūriu. Emancipacinė politika nesibaigs gyvenimo politikai labiau įsitvirtinus bendroje politinėje darbotvarkėje; faktiškai visi gyvenimo politikos klausimai taip pat kelia emancipacinio pobūdžio problemas. Vėlyvosios modernybės sąlygomis galimybės turėti saviraiškos priemonių tampa vienu iš svarbiausių klasinio pasidalijimo ir nelygybės pasiskirstymo aspektų. Kapitalizmas, viena iš didžiųjų modernybės plėtros varomųjų jėgų, yra klasinė sistema, linkusi kurti didelę materialinę nelygybę tiek visame pasaulyje, tiek ir ekonomiškai išsivysčiusiose visuomenėse. Todėl emancipacinės kovos, padėjusios sušvelninti poliarizuojančius „nepažabotų" kapitalistinių rinkų padarinius, turi

Egzistenciniai klausimai ir gyvenimo politika

Sritis	*Moralės sritis*	*Vidujai referentinės sistemos*	*Esminės moralinės problemos*
Egzistavimas	Išlikimas ir būtis	Gamta	1. Kokie žmonių įsipareigojimai gamtai? 2. Kokie yra ekologinės etikos principai?
Baigtinumas	Transcendencija	Reprodukcija	1. Kokios yra negimusiųjų teisės? 2. Kokios yra vaisiaus teisės? 3. Kokiais etiniais principais turėtų vadovautis genetinė inžinerija?
Individualus ir bendruomeninis gyvenimas	Kooperacija	Globalinės sistemos	1. Kokius apribojimus reikia nustatyti mokslo ir technikos naujovėms? 2. Kaip reikia riboti prievartos naudojimą žmonių reikaluose?
Aš tapatumas	Asmenybiškumas	*Aš* ir kūnas	1. Kokias teises į savo kūną turi individas? 2. Kokius reikia išsaugoti – jeigu apskritai reikia išsaugoti – lyčių skirtumus? 3. Kokios yra gyvūnų teisės?

tiesioginę reikšmę įgyvendinant gyvenimo politikos siekius.

Emancipacinė politika dažnai nuveikia daugiau, o ne tik paprasčiausiai „paruošia dirvą" gyvenimo politikos interesams. Kai kurias galimas jų sąsajas įmanoma aiškintis pasitelkus pavyzdžių. Aptarkime du: feminizmą ir skirtumus tarp pirmojo ir trečiojo pasaulio valstybių.

Moterų sąjūdis turi aiškiai emancipacinių siekių. Jo tikslai yra išlaisvinti moteris iš tradicinių suvaržymo formų ir leisti joms vienodai su vyrais dalyvauti socialinės veiklos srityse, kuriose anksčiau dominavo vyrai. Kaip minėjome, pirmaisiais sąjūdžio metais aiškiai dominavo emancipaciniai interesai. Tačiau iš pat pradžių būta ir kitų interesų. Kai tik moterų sąjūdis pirmąkart įsibėgėjo devynioliktame šimtmetyje, kai kurie individai teigė, jog ant kortos pastatyta ne vien emancipacija. Pasak jų, įsiklausius į moterų balsą, reikėtų iš esmės keisti esamą socialinio gyvenimo organizaciją ir realiai įgyvendinti būtinas permainas. Jeigu moterys galiausiai lygiais pagrindais su vyrais įžengtų į vyrų valdomus visuomenės sektorius, jos atsineštų su savimi vertybes ir nuostatas, kurios visiškai performuotų tas vyriškas sritis.

Buvo užsimenama, jog, be kitų pokyčių, moterų emancipacija gali daryti įtaką visuomenei būdingo agresyvumo mastui ir padėti transformuoti jau egzistuojančias nuostatas gamtinės aplinkos atžvilgiu. Tad feministai ir iš pradžių, ir vėliau atkreipė dėmesį į faktą, jog karinė galia ir karas yra daugiausia vyrų valdomos sritys. Tradicinės kario vertybės visada buvo vyriškos vertybės, priešinamos moterų auklėjamiesiems interesams namuose ir šeimoje. Daugumą armijų, bent jau iki šių laikų, sudarė tik vyrai, o kova mūšio lauke taip pat buvo griežtai vyriškas reikalas. Todėl galbūt karinė galia ir polinkis kariauti net ir branduoliniame amžiuje tiesiogiai susiję su vyrų agre-

syvumu? Šiaip ar taip, vyrai yra smurto specialistai: prievartavimas, kaip ir karas, yra beveik vien vyriška veikla[14]. Moterims tampant lygiomis su vyrais ir ypač joms pradėjus vaidinti svarbesnį vaidmenį viešajame gyvenime, jos gali keisti vyrų sukurtas vertybių sistemas – karo ir vyriškos agresijos pagrindą. Buvo teigiama, kad moterys auklėjamąsias vertybes įtrauks į tas gyvenimo arenas, kurias anksčiau buvo užvaldę vyrai, siekę tvarkyti reikalus savaip, padedami smurto[15].

Kai kurie feministai įrodinėjo, kad prometėjiškas požiūris į gamtą, techniką ir net patį mokslą taip pat atspindi vyrų orientacijas. Vyro požiūris į pasaulį iš esmės instrumentinis, pagrįstas dominavimu ir manipuliavimu. Moterų požiūris būna kitoks, todėl moterų santykis su gamtine aplinka yra priešingas[16]. Motinystė ir kiti auklėjamieji uždaviniai, kuriuos sprendžia moterys, sieja jas su natūraliais reprodukcijos procesais daug labiau negu vyrus. Žvelgiant šiuo požiūriu, biologijos ir reprodukcijos socializavimas būtų traktuojamas kaip tolesnis vyrų brovimasis kontroliuoti šiuos iš esmės moteriškus reikalus. Išsilaisvindamos iš vyrų valdžios, pačiu savo buvimu moterys keistų žmogaus santykius su gamta.

Šie teiginiai yra kontraversiški, ir daugelis juos atmeta[17]. Idėja, kad, emancipuodamosi moterys iš esmės pakeistų karinės galios arba gamtos socializacijos pobūdį, žlunga, jeigu atsisakoma „esencialistinių" lyčių skirtumo teorijų. Juk, kaip dabar teigia daug feministų, nėra bendrųjų skirtumų tarp „vyrų" ir „moterų"; vidiniai skirtumai tarp jų pačių dažnai pranoksta tai, kas bendra vyrams arba atitinkamai moterims. Tačiau tai, ar šios teorijos pagrįstos, ar ne, iš tikrųjų nėra svarbu šiame kontekste. Esmė ta, kad mes galime numatyti sąlygas, kuriomis emancipacijos sukelti pokyčiai daro tiesioginę įtaką gyvenimo politikos problemoms.

Šiuo aspektu aptarkime pasidalijimą į pirmojo ir trečiojo pasaulio tautas. Negalima abejoti, jog, norint sukurti ilgalaikį globalinį saugumą, reikia mažinti globalinę nelygybę. Reikia pradėti emancipacijos procesą, nors šiuo metu ir nėra labai aiškūs mechanizmai, leidžiantys tai padaryti. Atrodo sunku pritarti prielaidai, kad atotrūkį tarp turtingų ir vargingų šalių gali sumažinti tolesnė didelio masto globalinė industrializacija. Toks procesas ne tik sukeltų dar didesnį pasaulio ekologinės būklės blogėjimą, bet paprasčiausiai nepakaktų išteklių tam, kad pasaulio gyventojai galėtų perimti pirmojo pasaulio visuomenėms būdingą gyvenimo būdą. Tad pasaulio vargšų emancipacija turbūt galėtų įvykti tik tuo atveju, jeigu radikaliai keistųsi gyvenimo stilius išsivysčiusiose šalyse. Emancipacija – tai gyvenimo politikos sąlygota transformacija.

Ar yra bendrų formuluočių, siejančių emancipacinę ir gyvenimo politikas? Vieną pateikė Marxas, plėtodamas savo garsųjį „Žydų klausimo" formulavimą[18]. Marxas teigė, kad tie, kurie kovoja už žydų išlaisvinimą iš religinės priespaudos ir nuo persekiojimo, nekovoja vien už grynai dalinius interesus. Juk išlaisvindami žydus iš tokios priespaudos, jie mėgina išlaisvinti visą žmoniją. Marxas tikina, kad tai esanti laisvė apskritai nuo religinių suvaržymų. Tačiau šį principą galima dar labiau apibendrinti: kovos už engiamųjų grupių išlaisvinimą gali padėti išlaisvinti kitus, nes jos skatina tarpusavio tolerancijos nuostatas, kuriomis galiausiai gali naudotis visi.

Teigiau, jog gyvenimo politikos radimąsi lemia refleksyvinio *Aš* projekto nepaprasta svarba vėlyvoje modernybėje bei prieštaringas vidujai referentinių modernybės sistemų plėtros pobūdis. Vyrauja didžiulė įtampa tarp galimybės vadovautis laisvai pasirinktu gyvenimo stiliumi, pamatinio potradicinės tvarkos sukurto gėrio ir ne tik

emancipacijos barjerų, bet ir aibės moralinių dilemų. Negalima deramai neįvertinti to, kaip bus sunku spręsti šias dilemas ar net jas formuluoti taip, kad dėl jų būtų plačiai sutariama[19]. Kaip galėtume vėl sumoralinti socialinį gyvenimą netapdami prietarų aukomis? Kuo labiau paisome egzistencinių problemų, tuo daugiau randame moralinių nesutarimų – kaip juos būtų galima pašalinti? Jeigu nėra transistorinių etinių principų, tai kaip žmonija gali be prievartos įveikti „tikratikių" susidūrimus? Norint išspręsti šias problemas tikrai prireiks iš esmės peržiūrėti emancipacinę politiką bei gyvenimo politikos siekius.

PASTABOS

1. Brandžios modernybės kontūrai

1. Judith Wallerstein and Sandra Blakeslee, *Second Chances* (London: Bentam, 1989).
2. Ten pat., citatos iš p. 293, 294, 296, 297 ir 308.
3. Išsamesnį keliuose kituose skyriuose nagrinėjamų klausimą dėstymą galima rasti Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity, 1990).
4. Anthony Giddens, *The Nation-State and Violence* (Cambridge: Polity, 1985).
5. Žr. Giddens, *Consequences of Modernity*.
6. Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (London: Routledge, 1978), p. 179.
7. Alan Fox, *Beyond Contract* (London: Faber, 1974). Viena iš nedaugelio apibendrinto pobūdžio diskusijų apie pasitikėjimą sistemomis – Susan P. Schapiro, „The social control of impersonal trust", *American Journal of Sociology*, 93, 1987.
8. Plg. Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).
9. Giddens, *Central Problems in Social Theory* (London: Macmillan, 1979).
10. Claude Levi-Strauss, *Structural Anthropology* (London: Allen Lane, 1968).
11. Walter J. Ong, *Interfaces of the Word* (Ithaca: Cornell University Press, 1977).

12. Harold Innis, *Empire and Communications* (Oxford University Press, 1950); Marshall McLuhan, *Understanding Media* (London: Sphere, 1967).
13. Christopher Small, *The Printed Word* (Aberdeen: Aberdeen University Press, 1982).
14. J. M. Strawson: „Future methods and techniques", in Philip Hills (ed.), *The Future of Printed Word* (London: Pinter, 1980), p. 15.
15. Susan R. Brooker-Gross, „The changing concept of place in the news", in Jacquelin Burgess and John R. Gold, *Geography, the Media and Popular Culture* (London: Croom Helm, 1985), p. 63.
16. Cf. E. Relph, *Place and Placelessness* (London: Pion, 1976). Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place* (Oxford: Oxford University Press, 1985).
17. Ypač Jeanas Baudrillard'as. Žr. Mark Poster, *Jean Baudrillard* (Cambridge: Polity, 1989).
18. Yi-Fu Tuan, *Topophilia* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1974); Robert David Sack, *Conceptions of Space in Social Thought* (London: Macmillan, 1980).
19. Giddens, *Consequences of Modernity.* Apie svarbią analizę, grindžiamą visai kitokia metafora žr.: James R. Rosenau, *Turbulence in World Politics* London: Harvester, 1990).
20. Ulrich Beck: *Risikogesellshaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1986).
21. Šiuo klausimu žr.: Zygmunt Bauman, *Modernity and Ambivalence* (Cambridge: Polity, 1990).

2. *Aš: ontologinis saugumas ir egzistencinis nerimas*

1. Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (1979) ir *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press, 1984).
2. Harold Garfinkel, „A conception of, and experiments with, „trust" as a condition of stable concerted actions", in O. J.

Harvey, *Motivation and Social Interaction* (New York: Roland Press, 1963); taip pat šiuo klausimu žr.: John Heritage, *Garfinkel and Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).

3. Platesnį išdėstymą žr.: Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity;* ir originalų darbą: Erik Erikson, *Childhood and Society* (New York: Norton, 1950).
4. D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment* (London: Hogarth, 1965), p. 57,86.
5. D. W. Winnicott, „Creativity and its origins", jo veikale *Playing and Reality* (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 83.
6. Sigmund Freud, *Introductory Lectures on Psychoanalysis* (Harmondsworth: Penguin, 1974), p. 395.
7. Sigmund Freud, „Anxiety", in ibid.
8. Harry Stack Sullivan, *Conceptions of Modern Psychiatry* (New York: Norton, 1953).
9. Ten pat, p. 14.
10. Plg. Rollo May, *The Meaning of Anxiety* (New York: Washington Square Press, 1977).
11. Freud, „Anxiety".
12. Erving Goffman, *Relations in Public* (London: Allen Lane, 1971).
13. Soren Kierkegaard, *The Concept of Dread* (London: Macmillan, 1944), p. 99.
14. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method* (London: Macmillan, 1981).
15. Paul Tillich, *The Courage to Be* (London: Collins, 1977).
16. Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton: Princeton University Press, 1941), p. 147.
17. Citatos iš: Martin Heidegger, *Being and Time* (Oxford: Blackwell, 1962) p. 143-145.
18. Soren Kierkegaard, *The Sickness Unto Death* (Harmondsworth: Penguin, 1989).
19. René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), p. 98.

20. Žinoma, filosofai, ypač besivadovaujantys Hume'o nuostatomis, daug ginčijosi šiuo klausimu. Per pastaruosius dvidešimt metų sukaupta labai gausi šiai problemai skirta literatūra.
21. R. D. Laing, *The Divided Self* (Harmondsworth: Penguin, 1965).
22. Ten pat, p. 108.
23. Ten pat, p. 112.
24. Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989). Apie *Aš* tapatumo naratyvus taip pat žr.: Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London: Duckworth, 1981).
25. Giddens, *Constitution of Society*, sk. 2.
26. Goffman, *Relations in Public.*
27. Ten pat, p. 248.
28. Ten pat.
29. Michel Foucault, *Discipline and Punish* (London: Allen Lane, 1979). Liet. vert.: Michel Foucault, *Disciplinuoti ir bausti* (Baltos lankos, 1998).
30. Goffman, *Relations in Public*, p. 250.
31. Kierkegaard, *Sickness Unto Death.*
32. Bruno Bettelheim, *The Informed Heart* (London: Palladin, 1970). Platesnį svarstymą žr.: Giddens, *Central Problems.*
33. Sigmund Freud, *Beyond the Pleasure Principle* (London: Hogarth, 1950).
34. Laing, *Divided Self*, p. 144.
35. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (Cambridge: Polity Press, 1984).
36. Šioje analizėje rėmiausi Thomaso J. Scheffo ir Suzanne Retzinger darbu *Emotion and Violence* (New York: Lexington Books, 1991), nors, kitaip negu jie, netyrinėju ryšių tarp gėdos, pykčio ir smurto.
37. Žr. Rom Harre, *Personal Being* (Oxford: Blackwell, 1983).
38. Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness* (London: Methuen, 1969).

39. Gabriele Taylor, *Pride, Shame and Guilt* (Oxford: Clevedon Press, 1985).
40. Helen B. Lewis, *Shame and Guilt in Neurosis* (New York, International Universities Press, 1971).
41. Helen M. Lynd, *Shame and the Search for Identity* (London: Routledge, 1958), pp. 46-7.
42. Heinz Kohut, *The Analysis of the Self* (New York: International Universities Press, 1971).
43. G. Piers and M. Singer, *Shame and Guilt* (New York: Norton, 1953).
44. Ten pat, p. 142.
45. Heinz Kohut, *The Analysis of the Self*, p. 108.
46. Heinz Kohut, *The Restoration of Self* (New York: International Universities Press, 1977), p. 238, 241.
47. Erikson, *Childhood and Society*, p. 242.

3. Aš trajektorija

1. Janette Rainwater, *Self-Therapy* (London: Crucible, 1989), p. 9.
2. Ten pat.
3. Ten pat, p. 11.
4. Ten pat, p. 56.
5. Ten pat, p. 194.
6. Ten pat, p. 209.
7. Roy F. Baumeister, *Identity, Cultural Change and the Struggle for Self* (New York: Oxford University Press, 1986).
8. Emile Durkheim, *The Divison of Labour in Society* (London: Macmillan, 1984).
9. Rainwater, *Self-Therapy*, p. 15.
10. John O. Lyons, *The Invention of the Self* (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978).
11. Rainwater, *Self-Therapy*, p. 172.
12. Sharon Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself* (Deerfield Beach, Fa: Health Communications, 1987).

13. Ten pat, p. 79.
14. Dennis H. Wrong, „The influence of sociological ideas on American culture", in Herbert J. Gans, *Sociology in America* (Beverly Hills: Sage, 1990).
15. Pierre Bourdieu, *Distinction* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986).
16. Peter Berger et al., *The Homeless Mind* (Harmondsworth: Penguin, 1974).
17. Anthony Giddens, *The Constitution of Society*, ch. 4.
18. Joshua Meyrowitz, *No Sense of Place*.
19. Plg. Berger et al., *Homeless Mind*, p. 69ff.
20. Žr. Harvey Sacks, „On members' measurement systems", *Research on Language and Social Interaction*, 22, 1988-9.
21. Rainwater, *Self-Therapy*, pp. 55ff.
22. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*.
23. Pat Easterling, „Friendship and the Greeks", in Roy Porter and Sylvana Tomaselli, *The Dialectics of Friendship* (London: Routledge, 1989), p. 11.
24. Shere Hite, *Women and Love* (London: Viking, 1988).
25. Ten pat, p. 526.
26. Ten pat, p. 655.
27. Žr., pvz., Kenneth Solomon and Norman B. Levy, *Men in Transition* (London: Plenum, 1983).
28. Žr., pvz., Shere Hite, *Sexual Honesty* (New York: Warner, 1974).
29. Dabar labai gausu, ypač Jungtinėse Valstijose, literatūros apie tarpusavio priklausomybę – nuo metodologinių tekstų iki populiarių aiškinimų ir terapijos programų. Puikus pavyzdys yra Melody Beattie, *Co-Dependent No More* (New York: Harper, 1987).
30. Žr. garsią Norberto Eliaso analizę, *The Civilising Process*, vol. 1 (Oxford: Blackwell, 1978).
31. Goffmanas turi pasakyti daug įdomaus apie tai, kaip privatumas palaikomas kasdieniame gyvenime ir kodėl indivi-

dams jis toks svarbus; kita vertus, jis duoda suprasti, kad privatumas yra universalus poreikis ir retai aiškina jį istoriniame kontekste.

32. Joseph Bensman and Robert Lilienfeld, *Between Public and Private* (New York: Free Press, 1979).
33. Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself*, p. 96 (kursyvas – *aut.*).
34. Ten pat, p. 100.
35. Giddens, *Consequences of Modernity*, p. 114ff.
36. Wegscheider-Cruse, *Learning to Love Yourself*, p. 101-103.
37. Vernon Coleman, *Bodysense* (London: Sheldon Press, 1990).
38. Ten pat, p. 23-24.
39. Ten pat, p. 25.
40. Joan Jakobs Brumberg, *Fasting Girls: The Emergence of Anorexia Nervosa as a Modern Disease* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988).
41. Ten pat, p. 100.
42. Žr. ypač Hilde Bruch, *The Golden Cage: The Emergence of Anorexia Nervosa* (London: Routledge, 1978).
43. Šis aprašymas – tai 8 skyrius iš: Marilyn Lawrence, *The Anorexic Experience* (London: Women' s Press, 1984) .
44. Žr. Marcia Millman, *Such a Pretty Face* (New York: Berkley Books, 1981); Kim Chernin, *The Obsession: Reflections on the Tyranny of Slenderness* (New York: Harper, 1981).
45. Susie Orbach, *Hunger Strike: The Anorexic' s Struggle as a Metaphor for Our Age* (London: Faber, 1986).
46. Ten pat, p. 27ff.
47. J.A. Sours, *Starving to Death in a Sea of Objects* (New York: Aronson, 1981).

4. Likimas, rizika ir saugumas

1. Liz Greene, *The Astrology of Fate* (London: Allen and Unwin, 1984).

2. Max Weber, *The Sociology of Religion* (Boston: Beacon, 1963).
3. Niccolo Machiavelli, *The Prince*, cituojama iš: *The Portable Machiavelli* (Harmondsworth: Penguin, 1979), p. 159-160.
4. Žr. Torsten Haegerstrand, „Time and culture", in G. Kirsch et al., *Time Preferences* (Berlin: Wissenschaftszentrum, 1985); Helga Nowotny, *Eigenzeit: Enstehung und Strukturierung eines Zeitgefühls* (Frankfurt: Suhrkamp, 1989), sk. 2.
5. Erving Goffman, *Interaction Ritual* (London: Allen Lane, 1972).
6. Ten pat.
7. Svarstydamas lemtingumą, Goffmanas neliečia antrojo iš šių aspektų, bet individo, mąstančio apie savo gyvenimą ir kaip elgtis toliau, požiūriu gauti lemtingos informacijos – tai kritiškas aplinkybių susiklostymas.
8. Cituojama iš: John Keats, „Ode to a Nightingale", in Roy Porter and Dorothy Porter, *In Sickness and in Health* (London: Fourth Estate, 1988).
9. John Urquhart and Klaus Heilmann, *Risk Watch* (New York: Facts on File, 1984).
10. Ten pat, p. 12.
11. Raymond Firth, „Suicide and risk-taking in Tikopia society", *Psychiatry*, 24, 1961.
12. James M. A. Weiss, „The gamble with death in attempted suicide", *Psychiatry*, 20, 1957.
13. Peter G. More, *The Business of Risk* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), p. 104ff.
14. R. A. Brearley and S. Myers, *Principles of Corporate Finance* (New York: McGraw-Hill, 1981).
15. Urquhart and Heilmann, *Risk Watch*, sk. 4.
16. Paul Slovic and Baruch Fischoff, „How safe is safe enough?", in Jack Downie and Paul Lefrere, *Risk and Chance* (Milton Keynes: Open University Press, 1980).
17. P. M. Boffey, „Nuclear War", *Science*, no. 190, 1975.
18. E. Rabinowitch, „Living dangerously in the age of science", *Bulletin of the Atomic Scientists*, 28, 1972.

19. Urquhart and Heilmann, *Risk Watch*, p. 89.
20. Goffman, *Interaction Ritual*, p. 166.
21. Ten pat, p. 167.
22. Erving Goffman, *Relations in Public*, p. 252ff.
23. Urquhart and Heilmann, *Risk Watch*, p. 45.
24. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity.*
25. Plg. Charles W. Smith, *The Mind of the Market* (Totowa: Rowman and Littlefield, 1981).
26. Michael Balint, *Thrills and Regressions* (London: Hogarth, 1959). Šiuo darbu plačiai remiasi Goffmanas savo veikale *Interaction Ritual.*
27. Murray Melbin, *Night as Frontier* (New York: Free Press, 1987).
28. René Dubos, *The Wooing of Earth* (London: Athlone, 1980).
29. Ten pat.
30. Bill McKibben, *The End of Nature* (New York: Random House, 1989), p. 96.

5. Patyrimo sekvestravimas

1. Edward Shils, *Tradition* (London: Faber, 1981).
2. John Kotre, *Outliving the Self* (Baltimore: John Hopkins University Press, 1984).
3. Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity.*
4. Plg. Erik Erikson, *Identity: Youth and Crisis* (London: Faber, 1968).
5. Plg. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1.
6. Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
7. Ten pat, sk. 5.
8. Norbert Elias, *The Civilising Process*, vol. 1.
9. Ten pat, p. 175ff.
10. Sigmund Freud, *Civilisation and its Discontents* (London: Hogarth, 1950).

11. Ten pat, p. 61, 71.
12. Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (London: Allen and Unwin, 1976).
13. David J. Rothman, *The Discovery of the Asylum* (Boston: Little, Brown, 1971).
14. Michel Foucault, *Discipline and Punish.*
15. Rothman, *Discovery*, p. 4.
16. Ten pat, p. 15.
17. Ten pat, p. 72-73.
18. Ten pat, p. 124.
19. Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying* (Oxford: Blackwell, 1985).
20. John Lofland, *State Executions* (Montclair: Patterson Smith, 1977).
21. Niklas Luhmann, *Love as Passion* (Cambridge: Polity, 1986).
22. Michel Foucault, *The History of Sexuality* (Harmondsworth: Penguin, 1981), p. 3-4.
23. Luhmann, *Love as Passion.*
24. Žr., pvz., Michael R. Wood and Louis A. Zurchner, *The Development of a Postmodern Self* (New York: Greenwood, 1988).
25. Sennett, *Fall of Public Man.*
26. Ten pat, p. 219.
27. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (London: Abacus, 1980) ir *The Minimal Self* (London: Picador, 1985).
28. Lasch, *Culture of Narcissism*, p. 85-86.
29. Plg. Claude Fischer, *To Dwell Among Friends* (Berkeley: University of California Press, 1982).
30. Judith Stacey, *Brave New Families* (New York: Basic, 1990).
31. Lasch, *Culture of Narcissism*, p. 74.
32. Ten pat, p. 79.
33. Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (Harmondsworth: Penguin, 1966).
34. Ten pat, p. 34.
35. Ten pat, p. 35.

36. Dvi reikšmingos diskusijos, kuriose mėginama nugincyti Lascho interpretacijų tinkamumą Jungtinių Valstijų atveju, yra šios: Daniel Yankelovich, *New Rules: Searching for Self-fulfilment in a World Turned Upside Down* (New York: Bantam, 1982), ir Peter Clecak, *America's Quest for the Ideal Self* (Oxford: Oxford University Press, 1983). Aršią Lascho kritiką galima rasti darbe: Dennis H. Wrong, „Bourgeois values, no bourgeoisie? The cultural criticism of Christopher Lasch", *Dissent*, Summer 1979.

6. *Aš išmėginimai*

1. Plg. Dorothy Rowe, *Living with the Bomb* (London: Routledge, 1985); Robert Jay Lifton and Richard Falk, *Indefensible Weapons* (New York: Basic, 1982).
2. Arnold Gehlen, *Man in the Age of Technology* (New York: Columbia University Press, 1980).
3. Plg. Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis* (London: Heinemann, 1976).
4. Plg. Claude S. Fischer, *The Urban Experience* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1984).
5. Eric Fromm, *The Fear of Freedom* (London: Routledge, 1960), p. 160.
6. W. Warren Wagar, *Terminal Visions* (Bloomington: University of Indiana Press, 1982).
7. Zygmunt Bauman, *Legislators and Interpreters* (Cambridge: Polity, 1989), p. 189.
8. Robert Hodge and David Tripp, *Children and Television* (Cambridge: Polity, 1989), p. 189. Plg. taip pat: John Fiske, *Understanding Popular Culture* (London: Unwin Hyman, 1989).
9. Plg. ypač Norbert Elias, *The Loneliness of the Dying*.
10. Niklas Luhmann, *Love as Passion*, sk. 13, 14.
11. Francesco Alberoni, *Falling in Love* (New York: Random House, 1983), p. 13.

12. Eric Hobsbawm and Terence Ranger, *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

7 . Gyvenimo politikos atsiradimas

1. Theodore Roszak, *Person-Planet: The Creative Destruction of Industrial Society* (London: Gollancz, 1979), p. xxviii.
2. Plg. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Cambridge: Polity, 1987), – tai klasikinis šios problemos svarstymas.
3. Žr. David Held, *Models of Democracy* (Cambridge: Polity, 1987), baigiamasis skyrius.
4. John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Clarendon, 1972).
5. Jürgen Habermas, *Theory of Communicative Action* (Cambridge: Polity, 1987).
6. Barbara Sichtermann, *Femininity: The Politics of the Personal* (Cambridge: Polity, 1986), p. 2.
7. Betty Frieden, *The Feminine Mystique* (Harmondsworth: Pelican, 1965).
8. Ten pat, p. 61.
9. Ten pat, p. 68.
10. Alberto Melucci, *Nomads of the Present* (London: Hutchinson Radius, 1989), p. 123.
11. David Suzuki and Peter Knudtson, *Genethics: The Ethics of Engineering Life* (London: Unwin Hyman, 1989).
12. John Elington, *The Poisoned Womb* (Harmondsworth: Penguin, 1986), p. 236.
13. Plg. Melucci, *Nomads*.
14. Susan Brownmiller, *Against Our Will* (London: Secker and Warburg, 1975).
15. Plg. Jean B. Elshtain, *Women and War* (New York: Basic, 1987).

16. Šį klausimą subtiliai nagrinėja Carolyn Merchant, *The Death of Nature* (New York: Harper, 1980).
17. Plg. Teresa Brennan, *Between Feminism and Psychoanalysis* (London: Routledge, 1989).
18. Karl Marx, „On the Jewish Question", in T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx, Early Writings* (New York: McGraw-Hill, 1962).
19. Šias problemas aš nagrinėju rengiamoje spaudai knygoje, kuri bus trečias mano veikalo *A Contemporary Critique of Historical Materialism* tomas, bet ji taip pat papildo šį mano darbą. Knygoje daugiausia dėmesio skiriama instituciniams modernybės parametrams, o ne *Aš* tapatumo sričiai.

TERMINŲ ŽODYNAS

Abstrakčios sistemos (abstract systems) – simboliniai ženklai ir ekspertinės sistemos apskritai.

Aistros privatėjimas (privatising of passion) – aistros perkėlimas į sekso sritį ir tos srities atskyrimas nuo viešo žvilgsnio.

Apsauginis kokonas (protective cocoon) – gynybinė apsauga, atrenkanti potencialius iš išorės pasaulio užgriūvančius pavojus, o jos psichologinis pagrindas yra pamatinis pasitikėjimas.

Aš naratyvas (narrative of the self) – pasakojimas arba pasakojimai, padedantys individui ir kitiems refleksyviai suprasti jo tapatumą.

Aš tapatumas (self-identity) – *Aš*, kaip jį refleksyviai supranta individas savo biografijos požiūriu.

Aš trajektorija (trajectory of the self) – konkrečios gyvenimo trukmės formavimas modernybės sąlygomis, kurio metu refleksyviai organizuojamas savojo *Aš* formavimas turi tendenciją tapti vidujai referentiniu.

Ateities kolonizavimas (colonisation of the future) – ateities galimybių erdvių, kurios įsisavinamos darant kontrfaktines išvadas, kūrimas.

Atvira žmogaus kontrolė (open human control) – į ateitį orientuotas žmogaus kišimasis į socialinį ir gamtos pasaulius, kurio metu vykstančius kolonizavimo procesus reguliuoja rizikos įvertinimas.

Brandi (arba vėlyvoji) modernybė (high or late modernity) – dabartinis modernių institucijų raidos tarpsnis, kuriam būdingas pamatinių modernybės bruožų radikalizavimas ir globalizavimas.

Egzistenciniai klausimai (existential questions) – tiek su žmogaus gyvenimu, tiek ir su materialiu pasauliu susiję pamatinių egzistavimo dimensijų klausimai, į kuriuos visi žmonės „atsako" kasdienio elgesio kontekstuose.

Egzistencinis prieštaravimas (existential contradiction) – prieštaringas žmonių santykis su gamta, nes jie, kaip baigtinės būtybės, priklauso organiniam pasauliui, bet tuo pat metu jam save priešstato.

Ekspertinės sistemos (expert systems) – visų tipų ekspertinių žinių sistemos, priklausomos nuo procedūrinių taisyklių, perduodamų vieno individo kitam.

Emancipacinė politika (emancipatory politics) – laisvės nuo išnaudojimo, nelygybės arba engimo politika.

Gyvenimo planavimas (life-planning) – strateginis gyvenimo stiliaus rinkimasis, vykstantis atsižvelgiant į individo planuojamą gyvenimo trukmę, o jo ašis paprastai būna rizikos sąvoka.

Gyvenimo politika (life politics) – saviraiškos politika lokalumo ir globalumo dialektikos kontekste bei vidujai referentinių modernybės sistemų radimosi sąlygomis.

Gyvenimo stiliaus sektorius (lifestyle sector) – individo veiklos „ruožas" laiko ir erdvės perspektyvoje, kai reali-

zuojamas gana nuoseklus socialinės praktikos fragmentas.

Grynasis santykis (pure relationship) – vidujai referentinis socialinis santykis, t.y. santykis, iš esmės priklausomas nuo jo paties teikiamo pasitenkinimo arba atpildo.

Institucinis refleksyvumas (institutional reflexivity) – modernybės refleksyvumas, reiškiantis nuolatinį naujų žinių arba informacijos įtraukimą į veiklos aplinką, kuri tokiu būdu perkuriama arba pertvarkoma.

Istoriškumas (historicity) – istorijos panaudojimas kuriant istoriją – pamatinis institucinio modernybės refleksyvumo aspektas.

Iškūnijimas (disembedding) – socialinių santykių ištraukimas iš lokalinių kontekstų ir jų pertvarkymas neapibrėžtoje laiko ir erdvės perspektyvoje.

Išoriniai kriterijai (extrinsic criteria) – socialiniams santykiams arba socialiniam gyvenimui daroma įtaka, nesusijusi su instituciniu modernybės refleksyvumu.

Kasdienio gyvenimo dekvalifikavimas (deskiling of day-to-day life) – procesas, kurio metu lokaliniai įgūdžiai eksproprijuojami į abstrakčias sistemas ir reorganizuojami techninio žinojimo pagrindu. Dekvalifikacija paprastai vyksta kartu su ją papildančiais reapropriacijos procesais.

Koliažo efektas (collage effect) – heterogeniškų žinių arba informacijos elementų lygiagretus išdėstymas tekste arba elektroninės komunikacijos tvarkinyje.

Kūno manieros (bodily demeanour) – stilizuota individo elgsena kasdienio gyvenimo kontekstuose, susijusi ir su išvaizdos naudojimu siekiant sukurti specifinį įspūdį apie save.

Labai grėsmingi pavojai (high-consequence risks) – pavojai, sukeliantys plataus masto padarinius, paliečiančius labai daug žmonių.

Laiko ir edvės atskyrimas (separation of time and space) – „tuščio" laiko ir „tuščios" erdvės dimensijų atskyrimas, leidžiantis artikuliuoti iškūnytus socialinius santykius neapibrėžtoje laiko ir erdvės perspektyvoje.

Lemtingi momentai (fateful moments) – momentai, kada reikia priimti svarbiausius sprendimus arba pradėti svarbią veiklą.

Lokalumo ir globalumo dialektika (dialectic of the local and global) – opozicinė lokalinių įsipareigojimų ir globalizuojančių tendencijų sąveika.

Medijuotas patyrimas (mediated experience) – laiko ir erdvės požiūriu tolimų įtakų poveikis žmogaus juslinei patirčiai.

Ontologinis saugumas (ontological security) – įvykių tęstinumo ir tvarkos jausmas, apimantis ne tik individo jusliškai suvokiamą aplinką.

Pasitikėjimas (trust) – pasitikėjimas asmenimis arba abstrakčiomis sistemomis, pagrįstas „šuoliu į tikėjimą", kuris suskliaudžia į skliaustus neišmanymą arba informacijos stoką.

Patyrimo sekvestravimas (sequestration of experience) – kasdienio gyvenimo atribojimas nuo patirčių, keliančių potencialiai drumsčiančius ramybę egzistencinius klausimus, – ypač nuo tokių patirčių, kurios susijusios su liga, beprotybe, nusikalstamumu, seksualumu ir mirtimi.

Refleksyvinis Aš projektas (reflexive project of the self) – procesas, kurio metu konstituojamas asmens tapatumas refleksyviai tvarkant *Aš* naratyvus.

Režimai (regimes) – sureguliuoti elgsenos būdai, reikšmingi kūno savybėms išlaikyti ir ugdyti.

Rizikos kultūra (risk culture) – fundamentalus kultūrinis modernybės aspektas, kada rizikos suvokimas tampa priemone ateičiai kolonizuoti.

Rizikos profiliavimas (risk profiling) – pavojų visumos apibūdinimas, daromas atsižvelgiant į konkrečią veiklos aplinką ir turimas technines žinias.

Simboliniai ženklai (symbolic tokens) – mainų priemonės, turinčios standartinę vertę ir todėl tarpusavyje mainomos begalinėje kontekstų įvairovėje.

Umwelt (Goffman) – fenomenalus pasaulis, su kuriuo individas paprastai „susisiekia" jausdamas potencialius pavojus ir baimes.

Vidinis referentiškumas (internal referentiality) – sąlygos, kurioms esant socialiniai santykiai arba gamtos pasaulio aspektai refleksyviai organizuojami pagal vidinius kriterijus.

Vietos fantasmagorija (place as phantasmagoric) – procesas, kurio metu nutolinti socialiniai santykiai visiškai persmelkia lokalines vietos charakteristikas ir jas pertvarko.

VARDŲ RODYKLĖ

Adler, Alfred 107
Alberoni, Francesco 263
Aries, Philippe 207

Balint, Michael 170, 171
Baudrillard, Jean 14
Bauman, Zygmunt 253
Baumeister, Roy F. 99
Beck, Ulrich 44
Bensman, Joseph 124
Berger, Peter 110, 243
Blakeslee, Sandra 21, 22–24, 49–50, 94
Bloch, Ernst 56
Bourdieu, Pierr 09
Braverman, H. 78
Brooker-Gross, Susan 40
Brumberg, Joan Jacobs 301

Coleman, Vernon 131–133

Descartes, Rene 71
Dubos, Rene 174
Durkheim, Emile 100, 264

Easterling, Pat 300
Elias, Norbert 207–208
Elington, John
Erikson, Erik 56, 64, 91, 93

Firth, Raymond 151
Foucault, Michel 27, 79, 201, 206, 208, 210–211, 262–263, 278
Freud, Sigmund 19, 62–64, 69–70, 82, 85, 88, 90–91, 184, 189, 199, 210, 214, 230
Friedan, Betty 276
Fromm, Erich 244

Garfinkel, Harold 53–54, 56, 78, 86, 262
Geertz, Clifford 177
Goffman, Erving 66–67, 78–80, 163–164, 170, 243, 262

Habermas, Juergen 272
Heidegger, Martin 69–70, 286
Heilmann, Klaus 302

Hite, Shere 116, 119, 121–123
Hume, David 298
Husserl, Edmund 71–72

Innis, Harold 38

Kafka, Franz 74
Keats, John 302
Kierkegaard, Søren 55, 67, 69–70, 81
Klein, Melanie 88
Kohut, Heinz 91–93

Lacan, Jacques 2
Laing, R.D. 74–75, 81–83, 104, 140
Lasch, Christopher 219–224, 226–227, 229, 235, 256, 267, 284
Levy-Strauss, Claude 38
Lewis, Helen 89
Lilienfeld, Robert 124
Luhmann, Niklas 211
Lynd, Helen 90, 91

Machiavelli, Niccolo 142–143
McKibben, Bill 176
McLuhan, Marshall 38–39
Malinowski, B.K. 191
Marcuse, Herbert 200
Marx, Karl 04, 212, 245, 252, 264, 269, 272, 293
Mead, G.H. 73
Melucci, Alberto 278
Merleau-Ponty, Maurice 77, 79
Meyrowitz, Joshua 112

Ong, Walter 38
Orbach, Susie 139

Piers, G. 91
Pinel, Philippe 204

Rabinowitch, E. 159
Radcliffe-Brown, A.R. 191
Rainwater, Janette 4–103, 113, 115–116, 122–124, 133, 139
Rawls, John 272
Rieff, Philipp 229–230
Roszak, Theodore 267
Rothman, David J. 201

Safire, William 107
Sartre, Jean-Paul 89
Schutz, Alfred 164
Sennett, Richard 195–196, 217–218, 220, 223–224
Shils, Edward 187–188
Sichtermann, Barbara 306
Simmel, Georg 32
Singer, M. 91
Sours, John 139
Stacey, Judith 225–226
Sullivan, Harry Stack 64

Taylor, Charles 76

Tillich, Paul 56, 69

Urquhart, John 302

Wallerstein, Judith 1–24, 49–50, 94

Weber, Max 07, 142, 199, 214, 264

Wegscheider-Cruse, Sharon 127

Winnicott, D.W. 56–57, 60–64, 81–82, 140

Wittgenstein, Ludwig von 52, 57, 61, 71, 77–78

Wrong, Dennis 107

Anthony Giddens
MODERNYBĖ IR ASMENS TAPATUMAS

Iš anglų kalbos vertė
Vytautas Radžvilas

Redaktorė *Aldona Radžvilienė*
Dailininkas *Algimantas Dapšys*
Maketavo *Irutė Stukienė*

SL 1573. 2000 06 14. Užsakymas

Išleido UAB „Pradų" leidykla, T. Vrublevskio g. 6, 2000 Vilnius
Spaudė BĮ UAB „Litimo", Liepkalnio g. 97, 2030 Vilnius

Printed in Lithuania

Giddens, Anthony

Gi-32 Modernybė ir asmens tapatumas: asmuo ir visuomenė vėlyvosios modernybės amžiuje / Anthony Giddens. – Vilnius: Pradai, 2000. – 315 p. – (Atviros Lietuvos knyga: ALK, ISSN 1392–1673)

Vardų r-klė: 313–315

ISBN 9986-943-60-4

Knygoje moderniosios visuomenė poveikis asmenybei traktuojamas per žmogaus sugebėjimą prisitaikyti ir spręsti savo egzistencinius klausimus.

UDK 316.3

Šioje knygoje „modernybės“ sąvoką aš vartoju labai plačia prasme, apibūdindamas tas institucijas ir elgesio būdus, kurie pirmiausia buvo įtvirtinti pofeodalinėje Europoje... Modernybę galima apytikriai tapatinti su industrializuotu pasauliu...

Asmens tapatumas mums yra *trajektorija*, atsirandanti pereinant skirtingas institucines modernybės situacijas... Modernybė yra potradicinė tvarka, kurioje į klausimą „Kaip aš gyvensiu?“ reikia atsakyti kasdieniais sprendimais apie tai, kaip elgtis, ką apsirengti ir ką valgyti... remiantis laikine asmens tapatumo sklaida.

Anthony Giddens

Anthony Giddens (g. 1938) – žymus anglų sociologas, Londono ekonomikos ir politikos mokslų mokyklos direktorius, parašęs ir suredagavęs daugiau kaip 30 knygų (*The Class Structure of the Advanced Societies*, 1973, *Studies in Social and Political Theory*, 1977, *Sociology*, 1982, *The Constitution of Society*, 1984, *The Transformation of Intimacy*, 1992 ir kt.).

ALK – serija verstinių knygų, kurias leidžia įvairios leidyklos, remiamos Atviros Lietuvos fondo. Serijos tikslas – supažindinti skaitytojus su šiuolaikiniais humanitarinių mokslų pagrindais. Šios knygos leidimą ALF remia kartu su Vidurio Europos universiteto Vertimų projektu.

ATVIROS LIETUVOS KNYGA

CEU

ISSN 1392-1673
ISBN 9986-943-60-4